قضية «نون»:

المرأة من ختان الفراعنة إلى أصفاد الاسلام الرسمي

حسن حنفي

■ إن أقصى ما يصيب أمة هو أن ينصب بعض علمائها من أنفسهم أوصياء عليها باسم العلم في الظاهر، ودفاعاً عن الجاه والسلطان في الحقيقة، وأن يتحول العلماء إلى قضاة يحاكمون كل اجتهاد، ويقفون له بالمرصاد، مع أن الشهيد سيد قطب من قبل قد كتب: «أن الإسلام حركة ابداعية في الفن والحياة». كما جعل الشاعر والمفكر محمد إقبال الاجتهاد «مبدأ الحركة في الإسلام».



لقد اتهمت مجلة «النور» زميلة لها هي مجلة جمعية تضامن المرأة العربية «نون» وهي ما زالت في اعدادها الأولى الأربعة التي تحولت إلى نشرات أربع ثانية، أي أنها لم تتجاوز الاعداد الثمانية على مدى سنتين (أيار/ مايو ١٩٨٩ ـ آذار/ مارس ١٩٩١)، بأنها تدعو إلى الزندقة والاباحية وتساعد على نشر الفساد في ربوع البلاد. وقدمت وزارة الشؤون الاجتماعية تقريراً تطالب فيه بالتحقيق مع رئيسة الجمعية والمسؤولة عن نشر المجلة، على ما ارتكبته من مخالفات جسيمة ضد سياسة الدولة وضد الإسلام والشريعة. بالإضافة إلى المخالفات الإدارية والمالية الكبيرة كما تطالب بحل الجمعية، وابلاغ الأمن العام المصري لتعقب ذلك التنظيم غير الشرعي. ولعبت الوزارة دور المدعي العام والشرطي والقيّم على أمن البلاد الفكري والديني والسياسي. وقدمت ثمانية اتهامات للمجلة والجمعية: تهديد السلام الاجتماعي والمصالح العليا للبلاد. الإساءة إلى علاقات مصر بالدول العربية والأجنبية. عقد المؤتمرات الدولية دون تصريح. الاتصال بالهيئات الأجنبية

دون تصريح. مخالفة القانون والأحكام والآداب العامة. نشر أفكار ومعتقدات ضد الإسلام والشريعة. اصدار مجلة «نون» والنشرة دون تصريح. فتح حساب في بنك مصر دون تصريح. وهي كلها تقع في باب اتهامات الدولة ضد صفوف المعارضة على مدى التاريخ. مع أن دور الصحافة والنشر والإعلام هو الكشف عن الأوضاع الاجتماعية حتى يمكن معالجتها بما في ذلك وضع المرأة في مجتمع الفقر والتسلط. ولا توجد مصلحة عليا للبلاد تتجاوز حقوق المواطنين. لأن «المصلحة العليا» للبلاد عنت وتعني دائماً استقرارها والدفاع عنها ضد خطر خارجي.

ان وضع المرأة في مصر هو نفسه وضع المرأة في البلدان العربية، فالحضارة العربية ـ الإسلامية، هي حضارة واحدة، وثقافة واحدة. فالكشف عن وضع المرأة إذن هو عمل مشترك بين الأقطار العربية والإسلامية، وجهد يبذله المجتمع من أجل تحقيق مستوى أفضل لها. وعادة ما يتصور النظام السياسي في بلادنا أن أوضاعنا هي من قبيل الأسرار التي لا يعلمها أحد، كما ان المواطنين كذلك لا يعرفون عنها شيئاً. فأي اتصال بينهم وبين علماء في الخارج فضح للاسرار وكشف للمستور. مع أن الخارج يعلم عنا أكثر ما نعلمه عن أنفسنا، وأن الغرض من منع المؤتمرات الدولية هو الخوف من تقوية الرأي العام الداخلي استناداً إلى الرأي العام الخارجي، والنظام السياسي يخشى من الخارج أكثر مما يخشى من الداخل لأنه يستمد شرعيته من الخارج أكثر مما يستمدها من الداخل ويأتي تنصيب الدولة نفسها للدفاع عن الدين والشريعة والآداب العامة، من نظرة أن الدين وسيلة للضبط الاجتماعي والسيطرة على المعارضة السياسية. فهو مثل الشرطة والجيش وأجهزة الأمن والمخابرات العامة أداة يهدف استعمالها إلى تحقيق الأمن في ربوع البلاد. وبالرغم من الصورة المشرفة للقضاء المصري في الدفاع عن حقوق الإنسان والمعارضة السياسية وأنه الدرع الواقي والأخير لحقوق المواطنين، إلا أنه أيّد حلّ الجمعية لأنها خالفت أحكام القانون والآداب العامة حيث باشرت بنشاط سياسي وديني من خلال مجلة «نون»، التي أصدرتها، رغم عدم موافقة المجلس الأعلى للصحافة على الاصدار. وأكدت الحيثيات ما جاء في الاتهامات ومنها نشر معتقدات ضد أحكام الشريعة والدين الإسلامي. والحقيقة أن القوانين التي تنظم الجمعيات العلمية والأدبية والاجتماعية قد تم وضعها في ظل نظم القهر والتسلط من أجل منع أي نشاط شعبي تلقائي فكري أو أدبي أو اجتماعي. وفي الوقت نفسه يكون النشاط الوحيد المسموح به هو نشاط أجهزة الدولة الرسمية الإعلامية والثقافية والاجتماعية. فلا يجوز للجمعيات التطرق إلى موضوعات الدين والسياسة، في حين تتطرق أجهزة الدولة الرسمية لهذه الموضوعات، مستعملة الدين لتبرير سياسات الدولة في الحرب والسلم، في الرأسمالية والاشتراكية. فتكيل بمكيالين. مع أن نهضة مصر ونهضات الشعوب كلها قامت من خلال نشاط الجمعيات الفكرية والأدبية والسياسية والاجتماعية المستقلة عن الدولة بل والمضادة للنظام السياسي والاجتماعي القائم.

حوار الفقيه والملحد

ومجلة «نون» ليست مجلة إسلامية بالأساس، بل مجلة اجتماعية تتعرض لوضع المرأة الاجتماعي. ولما كانت النصوص الدينية جزءاً من الوضع الاجتماعي لاستناد التقرير في تبريره إلى شرعية النصوص في ضوء مراجعة هذه النصوص، ومعظمها فقهية وفتاوى تعبر أيضاً عن أوضاع اجتماعية سابقة، فلكل عصر اجتهاده طبقاً لظروفه ورعاية لمصالحه. والمصالح متغيرة بتغير الأزمان. كانت الإشارات إلى الإسلام في المجلة محدودة ومتنوعة طبقاً للحالات الاجتماعية. تظهر مرة وتختفي مرة أخرى. تكثر في الاعداد الأولى وتكاد تختفي في العدد الأخير (النشرة الرابعة).

وتشير هذه الاحالات إلى الإسلام بين الحين والآخر إلى موقف مبدئي يتكرر في آخر كل عدد للتعريف بالجمعية تحت عنوان «من نحن» في عشر نقاط، الأخيرة منها تتعلق بالإسلام وهي تقول: «نحن لسنا ضد الدين، فالله هو الحق والعدل والحرية». ويمكن للدين حسب التفسيرات المختلفة أن يكون مع الحق والعدل والحرية أو ضدها. وهي رؤية جديدة عصرية للدين تعبر عن جوهره. فالحق والعدل من صفات الله، والحرية قضية العصر والتي نفخر بأنها كانت من انجازات هذا الجيل ونضاله من أجل الاستقلال الوطني. والدين في كل عصر يتجاذبه تياران، تيار السلطة الحاكمة وتيار الشعب المحكوم، فالفقه فقهان، والتراث تراثان، والتفسير تفسيران. وهذا حكم يقره العلم ويثني عليه العلماء[1].

تمارس «نون» إذن حق الاجتهاد، أي مقابلة النص الثابت بالواقع المتغير دون موالاة لأحدهما على حساب الآخر. وذلك عن طريق إعادة التفسير والتأويل بحيث يصبح الناس مدافعين عن مصالح الناس، فالمصلحة أساس التشريع. لقد آن الأوان لكي نبحث في معتقداتنا بعقل مفتوح حتى نبين ما هو مفيد وباعث على التقدم، وما يعتبر من قبيل التقاليد البالية الضارة بالمجتمع والناس[2]. والعقل صنو الاجتهاد، ويسميه الغزالي دليل العقل، المصدر الرابع للتشريع. أتى الوحي لتحرير الإنسان من ظلم فرعون وقهر الطبيعة والاستسلام لها. وأول من أنضم إلى الإسلام العبيد والفقراء والمضطهدون والمنبوذون في مكة.

علينا أن نحترس من سوء استخدام الاستشهاد بالدين. فالدين محطم أصنام وليس صنماً يقيدنا. والعقل المؤمن مبدع ومجدد، وليس حبيس الفاظ دون معانٍ. فهل يلبي الدعوة فقيه يؤكد لنا أن هذا الاحتياج الإنساني العصري انما هو الاستمرار لرسالة الأديان وليس انحرافاً عنها؟[3]. كل فقيه يؤول النص لرأيه، ورأيه يعبّر عن مصلحته الخاصة أو مصلحة الطبقة التي ينتمي إليها أو بمصلحة الحاكم الذي يوظفه ويعطيه مرتبه وخلعته. نستطيع أن نناقش قضايا الاختلاط، والتحجب والسفور، وبناء المساجد في البدرونات، وتضخيم وتشويه صوت المؤذن العذب بالميكروفونات المزعجة. نناقش كل هذا بالعقل. وسوف نجد أن ما نصل إليه بعقولنا لا يتناقض مع فهمنا المتجدد للدين. والحوار بين الفقيه والملحد

القضاء عاجز والفقيه غائب والمحاكم مزدحمة!

(*) مفكر وباحث عربي يعمل استاذاً ورئيساً لقسم الفلسفة في كلية الآداب. جامعة القاهرة.



أجدى للطرفين من الحوار المغلق بين فقيهين. فالملحد يشحذ عقل الفقيه، ويقابل قصور ايمانه بما قد يوفره من طمأنينة نفس. بينما حوار الفقيه مع الفقيه سرعان ما يتحول إلى مزايدة تنتهي بالنصر للأكثر حماسة وتشدداً[4]. وقد قبل القدماء الاختلاف، وناقشوا الزنادقة، وردوا على الفرق دون منع أو مقاضاة. لذلك أسسوا علم الاختلاف والتعارض والتراجيح، ما دامت الغاية البحث عن الحق وليس المزايدة فيه. فلنناقش قضايا المرأة بلا قيود وبلا ادعاء أننا نستند إلى دين، ولندع من يريد أن يستند إلى الدين إلى أن يسمع منطق العقل فيخرج الطرفان بالمكسب المتبادل والاثراء والعمق[5].

فتاوى غريبة عجيبة

الموسوعة الفقهية الكويتية: اذا طلّق الممثل زوجته في الفيلم يكون قد طلقها بالفعل!

كما تشير بعض التحليلات إلى مواقف المزايدة والنفاق في بعض فتاوى العلماء رغبة في الدعاية عن الذات، والإكثار من القول دون العمل. قد يرفض عالم في مصر فتوى الإمام الخميني بقتل سلمان رشدي، ويعارضه ويهاجمه لأن ذلك من سياسة الدولة التي يعيش فيها. فهو يعارض باسم الدولة وليس باسم الدين، بدافع الهجوم على الخميني وليس دفاعاً عن حرية الفكر والتعبير. فيصبح رفض الفتوى مزايدة في الدين، وتملقاً لأذواق الجماهير. كذلك أدّى تملّق أذواق المسلمين إلى ظهور الإسلام الرجعي المحافظ وضياع فرصة الإسلام المستنير الذي بدأناه منذ فجر النهضة العربية الحديثة، وفي وقت كانت الانتفاضة الفلسطينية محط أنظار واعجاب الجميع[6].

ونكشف المجلة عن هذه الفتاوى للبيع التي تجرم كل شيء، تجرم الفكر والفن والحياة مثل فتوى إحدى الدول الإسلامية بتطليق زوجة من زوجها لأنها شؤم حيث أنه أفلس وذلك بناء على حديث ضعيف: «الشؤم في ثلاثة المرأة والفرس والدار»، قائم بالاساس على روح الجاهلية وطبائع العرب وأعرافهم قبل الإسلام. فالتفاؤل روح الإسلام، والنساء شقائق الرجال. والشؤم والغيرة والتنبؤ بالغيب، كهانة يرفضها الإسلام. كما ان الموسوعة الفقهية الكويتية ذكرت أن الممثل الذي يطلق زوجته تمثيلاً يكون قد طلقها بالفعل بالرغم من أن شرط الفعل هو النية. ولماذا لا تكون الفتوى قياساً أن كل من تزوج في التمثيل قد تزوج بالفعل؟ وكيف تقطع صلاة المصلي إذا مر أمامه كلب أو حمار أو امرأة إلاَّ أن تكون مضطجعة؟ وكيف تتساوى المرأة بالكلب والحمار؟ وكيف لا تقطع الصلاة والمرأة مضطجعة نائمة أمام المصلي وتقطعها وهي مارة فقط بدعوى حدوث ذلك من عائشة والرسول يصلي فلم تقطع صلاته؟ وكيف يكون بصاق الصديق من مفسدات الصوم؟ وهل الفقه افتراضي خالص دون ما تعافه النفس بطبيعتها؟ وكثير من الفتاوى التي ما زالت تصدر افتراضية خالصة تدل على اغتراب الفقيه عن واقعه مثل حكم زواج الانس من الجان، حكم من كان لقضيبه فرعان وأتى امرأة من دبرها وقبلها، هل يغتسل مرة أو مرتين؟ حكم طالبة تشرح رجلاً في مشرحة، أن تطفىء النور وتشرحه في الظلمة حتى لا ترى أعضاء الذكورة، وحكم فتاة شابة ترتدي الحجاب ومعها كلب في غرفة النوم أن تخلع الحجاب أمام الكلب ان كان أنثى ولا تخلعه إن كان ذكراً. ليس في الإسلام رجال دين أو وساطة بين الإنسان والله. ولا تجوز التبعية لفقيه. فالمسؤولية شخصية.[7] وتتوالى الفتاوى لتحريم كل شيء، فالفن حرام، والفنانون زنادقة[8]. هذه الفتاوى جريمة إلاَّ قليلاً، وهو تعبير مهذب لقتل الحياة والإبداع باسم الدين.

مكسر عصا

وكل الإشارات عن الإسلام في «نون» تجري من خلال حالات واقعية وأوضاع اجتماعية موجودة بالفعل، معظمها مستقى من الصحف اليومية والأخبار، كما هو الحال في المسائل الفقهية وهو ما عرف في علوم القرآن باسم أسباب النزول، وقد بدأ كثير من آيات الأحكام في القرآن بالتساؤل عن مسائل شائكة، الخمر، والميسر، الأنفال، مما يدل على واقعية التشريع. وكلها حالات نسائية، انسانية، مشاكل اجتماعية في حاجة إلى حل فعلي يغير الواقع أكثر منها في حاجة إلى حكم شرعي. فهدف الحكم الشرعي بالنسبة للمشاكل الاجتماعية، هو حلها رعاية لمصالح الناس. وتنتشر هذه الحالات في كل أرجاء العالم الإسلامي، داخل مصر وخارجها. وكثير منها منشور في المجلات الإسلامية بما في ذلك جريدة «النور». فقد نشرت هذه الأخيرة تحليلاً عن مدرسة أحمد لطفي السيد بشبرا وسمتها تجربة رائدة، حيث انه منع دخول المدرسة عن البنات إلاَّ المحجبات منهن! أليست الريادة كانت أولى لحقوق الإنسان أو التعليم أو رفع الظلم الاجتماعي أو التقليل من ازعاج مكبرات الصوت أو التصدي للدروس الخصوصية أو تنظيف دورات مياه المدارس، وبناء فصول جديدة منعاً لتكدس التلاميذ أو الوقوف ضد الارهاب باسم الدين[9]. ومراجعة فتوى الخميني بتكفير سلمان رشدي خبر صحافي. والوقائع كثيرة في الجزائر وتونس والسعودية وإيران وباكستان والهند. ففي إيران اغتصاب للنساء قبل الإعدام. وفي السعودية فصل بين النساء والرجال وزواج المرأة بغير رضاها وتحريم عمل المرأة، إلاَّ في الطب، كذلك تحريم منع الحمل. كما أن الرق ذاته لم يلغَ إلاَّ عام ١٩٦٢. وفي الفيليبين بغاء الاطفال. وهناك رسالة من سيدة إلى المفتي تنصّ على أنها كانت في السعودية مع زوجها الذي تعلق بفيليبينية بعد ان كان قد أنجب من الأولى. فرجعت إلى مصر لا هي متزوجة ولا مطلقة، ولا هي مطلوبة للزواج. وفي الجزائر يتم الزواج بالاجبار. كما أرسلت «نون»[10] برقية احتجاج على العنف الارهابي ضد النساء في الجزائر، تحتج فيها على العنف الذي يمارس من قبل القوة الرجعية الإسلامية في الجزائر ضد حقوق اخواتنا من النساء وضد المحاولات التي تبذل لارهابهن حتى يتراجعن عن المكتسبات التي حصلن عليها بكفاحهن. النساء في الجزائر هن الهدف المفضل للجماعات الأصولية. والمثال على ذلك الاعتداء على طالبة غير محجبة ووصفها بأنها مومس. والهوس ضد النساء غير المتزوجات. وهي مظاهر عدوانية ضد الدولة في شخص الجانب الضعيف وهي المرأة. والسلطة لا تفعل شيئاً امام افراغ الغضب السياسي وتوجيهه ضد المرأة بعيداً عن الحاكم الظالم. وفي تونس المرأة مشروع اضطهاد عند الإسلاميين. فالمرأة رمز للخطيئة

واللعنة، ورمز للفتنة، وتحريرها مؤامرة استعمارية[١١]. وبين الرجل والمرأة هناك لا مساواة طبيعية، الهية قدسية فتعاقب المرأة دون الرجل. والأسرة أمر الهي وليست رغبة طبيعية، والاختلاط محرم، والحجاب تكريم للمرأة، والتعليم افساد لها، والعمل فتنة، والنشاط السياسي خارج دائرة نشاطها. لقد قامت مظاهرة للنساء في السعودية تطالب المرأة فيها بأدنى حق لها مثل استخراج رخصة لقيادة السيارة. وقد كانت في الماضي تحارب وتحرض وتقاتل وتحرس الابل والدواب. ولكن شيخ العلماء يحرم عليها ذلك بدعوى غواية الرجال! كلها حالات اجتماعية وأوضاع سياسية للدفاع عن المرأة في فلسطين وتونس والجزائر والمغرب والسعودية وباكستان والهند.

العقائد على ضوء الواقع

ومن الطبيعي استعمال المنهج الاجتماعي التاريخي لوصف الظاهرة ووصف تطورها من أجل ايجاد الحلول لها وتغييرها. وهو المنهج الأصولي القديم في البحث عن العلل المؤثرة في الأفعال من أجل تطبيق القياس الشرعي، فنظام الحجاب ناتج عن نظام القرابة وتفوق الرجال في المجتمعات القديمة[١٢]. ان دراسة الإسلام كمجموعة من الظواهر الاجتماعية منهج إسلامي أصيل اتبعه علماء أصول الفقه. فهناك فرق بين أصول الدين الذي يدرس العقيدة وعلم أصول الفقه الذي يقنن الشريعة في زمان ومكان معينين. العلم الأول للنظر والثاني للعمل. النظر ثابت والعمل متغير، التوحيد واحد والشرائع متباينة. بل لقد تمت تجربة العقائد ذاتها عملياً، ايمان ابراهيم، نوح وابنه، موسى وفرعون. فلا توجد عقيدة إلا وتتحقق في واقع. ولا توجد عقيدة أو شريعة إلا ولها سبب نزول، توحيد ابراهيم ضد عبادة الاصنام، ورسالة لوط ضد الشذوذ الجنسي، ونبوة موسى ضد استعباد فرعون ورسالة عيسى رحمة لقساة القلوب، ورسالة محمد تحرير للبشر من الطاغوت. وقد تطورت الشريعة طبقاً للمنسوخ، ويتغير الحكم الشرعي طبقاً لتغير المكان والزمان حتى يتم التوافق مع مستوى القدرة والأهلية طبقاً لقاعدة رفع الحرج. وعدم جواز تكليف ما لا يطاق. يقوم التفكير الأصولي على العلل المتحكمة في الظواهر والتي يمكن السيطرة عليها وتسخيرها من أجل تغيير الواقع وليس لمجرد خطابة جوفاء أو طبل اجوف لإعلان النوايا كالصراخ المأجور طلباً للرزق أو الذهب أو الجاه، مزايدة في الدين ونفاقاً في الواقع.

كل شيء ينشأ في المجتمع، ولا شيء يحدث خارج المجتمع، وظواهر الدين ظواهر اجتماعية. الحجاب ظاهرة اجتماعية مرتبطة بهزيمة ١٩٦٧، مثل، ظهور السيدة العذراء عدة مرات على صينية من فضة في باب الشعرية أو من وراء غصن شجرة في الزيتون. والتفكير في الحاضر هو الذي يبعث الماضي. الظاهرة الاجتماعية ظاهرة تاريخية وتمتد جذور الحاضر في الماضي. وتحليل الظواهر الاجتماعية هو تحليل لجذورها. والفكر الأصولي فكر اجتماعي يتوجه نحو الحاضر في حين أن الفكر الديني التقليدي يغترب عن الحاضر ويجد عزاءه في الماضي مثل خطب الجمعة التي تكثر من الإشادة باخلاق الصحابة دون التعرض لسرقة الجار لجاره، وتشيد بحماس الماضي دون تحليل لمآسي الماضي. وكما قال الحسن البصري اثناء موعظته وعيون المستمعين تذرف بالدمع: كلكم يبكي فمن سرق المصحف؟!

ويقوم الفكر الأصولي على مقياس شرعي وهو المنفعة والضرر. أو تقوم الشريعة على جلب المنافع ودرء المضار. فختان البنات يسبب النزف والالتهابات والصدمة النفسية المبكرة عند الفتاة، ويحول دون الاستمتاع الجنسي، ويسبب توتراً بين الأزواج. هذا ما يقوله الأطباء وعلماء النفس والاجتماع، وما يحلله الأصوليون من أجل البحث عن العلل. وهذا ما تحاوله «نون» وفريق كتابها من الأطباء وعلماء النفس والاجتماع.

المرأة إنسان بالأصل

وتتصدى «نون» للأساطير الشائعة الدينية والشعبية عن أصل المرأة وخلقها من ضلع آدم اعتماداً على آراء العلماء، والعلم أساس الدين. فآدم يعني الإنسان بصرف النظر عن المذكر والمؤنث، والرجل والمرأة من نفس واحدة. فلا توجد أولوية خاصة في الخلق للذكر على الأنثى. وان خلق حواء من ضلع آدم لأسطورة قديمة سابقة، على الإسلام، وجاء الإسلام مصححاً لها. وان دور الفقيه المستنير هو الاجتهاد بالقضاء على هذه الأساطير الشعبية التي تبحث لها عن شرعية، دينية وفي الخيال الشعبي[١٣]، كما تدل «نون» على الإله القديم الذي جمع بين الخلق والانجاب[١٤].

نص الاسلام على خيار ان تكون العصمة بيد المرأة

أما اتهام المرأة بأنها ناقصة عقل ودين، حسب المأثور، فإنه يساء تأويله واستخدامه على فرض صحة الحديث. فقد ارتبط الحديث بوضع تاريخي للمرأة قديماً ولا ينطبق الوصف على كل النساء في كل العصور. وقد يعني الحديث نقصان الخبرة نظراً لعدم احتكاكها المستمر بالمجتمع في العمل والتجارة. وقد يعني تقرير الواقع عدم شيوع المرأة القيادية. أما الاعتماد على أن الشهادة لامرأتين فإن ذلك لا يعني نقصاً فيها بل فقط لمجرد التذكر ضد احتمال النسيان. وفي حالات أخرى تتطلب شهادة رجلين بنص القرآن: «واستشهدوا شهيدين من رجالكم» (البقرة: الآية ٢٨٢)[١٥].

لقد أعطى الإسلام حقوق المرأة بالنسبة لوضعها في الجاهلية. فالرجل يكد ويكدح ويحتاج إلى زوجة صالحة بجواره، شقيقة له. لها الحق في الاختيار الحر، والإشهار، والزواج الدائم وليس زواج المتعة فقط، والمهر والصداق، ومن حق المرأة وضع شروط زائدة، مثل أن



تكون العصمة بيدها، وطلب الطلاق أو الاعتراض عليه وتقييده. لها حق الاختلاف في الرأي، والمصالحة للتوفيق بين الرأيين والقوامة مسؤولية وليست تسلطاً[١٦]. وهنا لا تختلف «نون» عن أية مجلة إسلامية تظهر حقوق المرأة في الإسلام.

ثم تلجأ «نون» إلى رد الاعتبار للمرأة باعتبارها إنساناً وليس فقط باعتبارها امرأة، مثل حقها في الوجود والحياة وحرية التفكير والتعبير والاختيار. وحرية الرفض والاعتراض والنقد. وتتوجه بالنقد إلى أجهزة الإعلام خاصة التليفزيون الذي يقوم بتجريح الناس بلعن وشتم من يفطر في رمضان مثل: «يا فاطر علناً قدّام الناس، فيّن الايمان، فيّن الاحساس؟».

ويحدث ذلك من قبيل المزايدة في الإيمان، مع أن القرآن قد رخص به في حالتي السفر والمرض وعدم جواز تكليف ما لا يطاق[١٧].

وتحاول «نون» تغيير صورة المتدين، رجلاً كان أم امرأة، حتى يعود إلى الحياة، ويكد في الدنيا ويكدح فيها كما حاول محمد إقبال انطلاقاً من الإسلام وأبو القاسم الشابي انطلاقاً من علة الحياة. كذلك اعتمدت المجلة على الزجل والشعر من أجل الدخول إلى قلوب الناس والتأثير فيهم. فمن الزجل:

قول للمعيز يا معيز بقيتوا ملايكة.
تاكلم زبالة، وتحلبوا البان.
والطيبين قاعدين زي عدمهم.
في معهد الأزهر، وفي الفاتيكان.
في الشرق فرقة تقوم تهز العمايم.
وفي أوروبا يرفعوا صلبان.
سبحانك اللهم سخطك علينا.
ظهر في اجرامنا وفي الطغيان.
سلمتنا الاكوان جنة ليها ثمر.
وراح الثمر وتولعت نيران[١٨].

كلما علا صوت الميكروفون انخفض صوت الضمير

وتحاول «نون» تغيير وجهة نظر الرجل للمرأة، خاصة لو كان مثقفا تقدمياً، فإن وضع المرأة في أحد جوانبه مرتبط بنظرة الرجل لها. وذلك مثل:

ان كنت تعرف كم أحبك
لم تعاملني كفرعون
ولم تفرض شروطك مثل كل الفاتحين..
لو كنت تعرف كم أحبك
لم تعاملني ككرسي قديم
أو كنص في تراث الاقدمين..
يأيها الغر الأناني
الذي اغتصب السيادة في السماء..
أمثقف ويقول في وأد النساء
فأي ثقافة هذي، وأي مثقفين؟
أمثقف
ويريد أن يبقى حبيبته بسرداب السنين
أتقدمي في كتابته
ورجعي بنظرته إلى الأنثى

فإن ضحكت له امرأة
يخاف عذاب رب العالمين
ما كان يخطر ببالي بأنك جاهلي من غلاة الجاهلية[١٩].

حسن الظاهر وخراب الباطن

وتركز «نون» على الصدق مع النفس في الإيمان والاخلاص والإيمان القلبي كردة فعل على ما يحدث في المجتمع من مزايدة في المظاهر الخارجية والمغالاة في ممارسة الشعائر الدينية. مثال ذلك صوت الميكروفونات للأذان التي قد تزعج الطلاب والمرضى والمسنين. فالهاتف الداخلي أولى من الهاتف الخارجي. وصوت الضمير أفضل من صوت الحنجرة. لا يحتاج الله إلى هذه البنايات العالية والتجمل فيها. وسكن الفقراء في اكواخ الصفيح وفي مقابر الأموات أولى[٢٠]. وكيف يكون صوت الميكروفون في المجتمع أعلى من صوت القانون؟[٢١] كلما علا صوت الميكروفون انخفض صوت الضمير والقانون. فعلو الصوت الخارجي تغطية وتستر وتعمية على الصوت الداخلي.

ولا يقتصر الأمر فقط على الأذان بل يمتد أيضاً إلى باقي الشعائر مثل الحج. فبعد الانتهاء من الحج، وهو مرهق من شدة الحر والزحام، دعا أحدهم الله العودة. فقال الثاني: لا تصدقه يا رب[٢٢]. الدعوة الأولى مزايدة في الإيمان تتنافى مع الصدق مع النفس. إن كل الظاهر الخارجي من اطلاق اللحى، ولبس الجلباب، ومسك السبحات ووضع العمائم على الرؤوس، والتمتمة بالقرآن شفاها أو قراءة في الطرقات وفي المواصلات العامة، ورفض السلام باليد مع النساء، كل ذلك قد يدل على حسن الظاهر وخراب الباطن كما كان الحال مع أصحاب شركات توظيف الأموال. وقد صورت الآداب الشعبية هذه المواقف، راسبوتين في روسيا القيصرية، طرطوف أو الشيخ متلوف لموليير في فرنسا. وأكدت الأمثال العامية التي تعبر عن حكمة الشعوب هذا المعنى أيضاً، عدم تطابق الظاهر مع الباطن، الخارج مع الداخل: «اسمع كلامك يعجبني، أشوف أفعالك استعجب». وهو أقرب إلى روح الإسلام ونصوص القرآن: «ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر» (البقرة: الآية ١٧٧).

وأيضاً: «يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم» (الشعراء: الآية ٨٩). وقد عبر عن ذلك في فكرنا الفلسفي المعاصر باسم الجوانية[٢٣].

من نعيم الدنيا إلى نعيم الآخرة؟

الحجاب ظاهرة تاريخية اجتماعية سياسية اقتصادية جمالية نفسية، تجد في الدين تبريراً ظاهرياً لها طبقاً لمفهوم قبلي منقوص للدين وهو الستر والمحرم والمقدس الذي لا يمكن كشفه أو الحديث عنه أو الاقتراب منه. الحجاب ظاهرة تاريخية اجتماعية نشأت في جزيرة العرب قبل الإسلام مثل العري في أفريقيا، مجرد عادة اجتماعية طورها الإسلام من النقاب إلى الحجاب، ومن القبيلة إلى المجتمع،

ومن العورة إلى الأخلاق. وجعلها دليلاً على التقوى الباطنة وليس مجرد عرف اجتماعي. ثم يعيد التاريخ نفسه، وتنشأ ظاهرة الحجاب من جديد بعد أربعة عشر قرناً من التطور في ظروف نفسية واجتماعية مغايرة، دفاعاً عن الهوية ضد التغريب (إيران) وإعلاناً عن بعض النجاح الذاتي حتى ولو كان مظهرياً كردة فعل على الافلاس التام على جميع المستويات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية. وهناك عادات اجتماعية مثل تغطية الرأس أو طرحة الفلاحة لا شأن لها بالحجاب والتي أصبح خلعها رمزاً لنهضة مصر. لا شأن لخلع الحجاب بتقليد الغرب بل يرمز للنهضة وكسر حاجز الخوف وترك القعود، وهي قيم إسلامية بنص القرآن. والحجاب ظاهرة سياسية تدل على رفض الأوضاع القائمة في صورة مفارقة ورفض لما هو شائع. يتحول الوطن هنا إلى شخص، كما يتحول الرفض السياسي العلني إلى رفض ذاتي خاص. ثم تتجمع ردات الأفعال الشخصية كلها كي تصبح شيئاً فشيئاً بديلاً عن الوضع القائم المنهار. «الإسلام هو الحل». «الإسلام هو البديل». وهو أيضاً ظاهرة اقتصادية، يتستر به الفقراء بعيداً عن غلاء الأزياء خاصة لو كان حجاباً عادياً خالياًمن المزركشات الفضية والذهبية. الحجاب شعار لفقر المجتمع، توحيد في الزي، لا فرق بين خيش وحرير. والحجاب ظاهرة جمالية. فقد تفننت دور الأزياء في تلوين الحجاب وتزيينه والإعلان عنه في أجهزة الإعلام وعلى نواصي الطرق. فقد جمعت المحجبة بين جمال البدن وجمال الروح وبالتالي فهي أولى بالزواج من السافرة، والشاب يطمئن إلى الجمالين معاً في عصر عمم فيه القبح والفساد. والحجاب أيضاً يعبّر عن ظاهرة نفسية فيلوح في نهاية العمر، ويدل على السأم من الحياة بعد الشبع منها، والتحول مائة وثمانين درجة مثل حجاب الفنانات فقد نعمت الفنانة بالدنيا، ونالت الشهرة والاعجاب، وحظيت بالمتعة وملاذ الحياة، ونالت من الغنى والرزق ما يكفل لها رغد الحياة. لها عمارتها في المدينة «وفلتها» على الشاطىء، وحسابها في البنك. ولم يعد ينقصها شيء من هموم المواطنين. ثم تلجأ إلى نعيم الأخرة وحظوظها لتنافس الفقراء فيها. فتنال الحُسْنَيَيْن نعيم الدنيا ونعيم الأخرة. توبة محسوبة في نهاية العمر. النعيم الدنيوي في البداية والنعيم الأخروي في النهاية، ونعيم أبدي في كلتا الحالتين[٢٤].

والحجاب كما تصوره إحدى الكاتبات، عندما يكون عن اقتناع، يدل على رغبة في الهروب من العالم. المنقبات اشباح متحركة. ويمكن للرجل ارتداء النقاب ويفعل ما يشاء متخفياً كالنساء. ويمكن للمرأة ارتداء النقاب وتفعل ما تشاء حتى أصبح النقاب وسيلة للاباحية والشر الاجتماعي. ستر من الخارج وبئر من الداخل، غلق في الظاهر وفتح في الباطن. النقاب إذن تعامل مع الجسد بالنقيضين: كساء وعري، غطاء وكشف، قمع واباحية، ادانة للجسد وتمتع به، انكار للجنس واشباع له[٢٥]. . ويلتقي النقيضان في الفتاوى بتشريع النقاب والدعاية له في مجلة «بوردا» الألمانية إعلاناً عن الزي الإسلامي ومنافسة للأزياء العالمية، يثبت المفتي أن وجه المرأة عورة ولا بد أن يغطى بالنقاب ما عدا عيناً واحدة أو نصف عين، ويطالب بشراء صفحة أو نصف صفحةمن «بوردا»الألمانية لعرض موديلات الأزياء الإسلامية، أصالة ومعاصرة، تراث وتجديد، قديم وجديد. فالزي الإسلامي يظهر مفاتن العينين الكحيلتين مثل عيني الصقر. والغرب هو المقصود بالتوجه للإعلان والدعاية. آيات القرآن عن الحجاب معزولة عن سياقها وظروفها. إثبات أن حديث الرسول لأسماء الذي يبيح كشف الوجه ضعيف السند! التناقض بين ستر الحرة العجوز وسفور الأمة الجميلة. الستر للبدن من أجل الاستخدام والتسري وكأن المرأة مجرد بدن، تغطية بشكل كامل أو تعرية. وحجاب مرصع بالذهب والفضة. وتتم المغالاة في تحريم انكشاف المرأة على المرأة. وتظهر التفرقة بين المرأة والرجل في اعتبار وجه المرأة فتنة مثل بدن الرجل لا وجهه. وإذا كانت خلايا الرجل ثروة قومية فلا يجب اثارتها بوجه المرأة وبدنها وحتى لا تحجبه عن آداء الصلاة، فأين المرأة العاملة المجاهدة والمربية الفاضلة للرجال؟[٢٦].

إنما الأخطر من ذلك حجاب العقل، وحجاب الذهن، وحجاب الفكر، وحجاب الرؤية، وحجاب النظر، وحجاب الروح، والاضراب عن التفكير، والامتناع عن استعمال حرية الفكر والتعبير كحق طبيعي للمرأة والرجل على حد سواء. قد يختلف الباحثون وقد يتفقوا في تعليل ظاهرة الحجاب، والاجتهاد حق الجميع، واختلاف الأئمة رحمة بينهم. للمخطىء أجر وللمصيب أجران[٢٧].

الختان الفرعوني!

والختان أيضاً ظاهرة اجتماعية متراكمة عبر العصور القديمة، الوثنية والدينية، اليهودية والمسيحية والإسلام (كانت في أفريقيا نوعاً من القضاء على المحرمات، والختان السري أو الفرعوني هو استئصال الفرج باكمله). ثم أصبحت في اليهودية علامة على العهد بين الله والشعب المختار، ماركة مسجلة ـ بصمة الدم. ثم اختلف الحواريون حوله، بولس لا يرى ضرورة للختان حين التحول من الوثنية إلى المسيحية، وهو اليهودي المتحول إلى المسيحية. وبطرس يرى ضرورة ذلك فالمسيحي في أصله يهودي، فيمر الوثني باليهودية أولاً قبل أن يصبح مسيحياً. وفي الإسلام أصبح الختان تواصلاً مع دين ابراهيم للرجال دون النساء، فهو صحة وقوة للرجال.

وقد تطرق عصر النهضة من قبل إلى هذا الموضوع. وأعادت «نون» نشر بعض المقالات المنشورة سلفاً عنه مبينة انتهاء عصر الاماء. وأن ختان البنات ليس من الدين وتطالب الأمم بمنعه. وفي النهاية اعتبرت أن قطع أجزاء من البدن هي عادات قديمة من العصر العبودي مثل ثقب الأذن، وقطع اليد والختان[٢٩].

اما ظاهرة منع الاختلاط فهي سمة من سمات المجتمعات القديمة التي كان للرجل فيها القيادة والقدوة، وجاء الإسلام ليشرك المرأة في مظاهر النشاط الاجتماعي ابتداء من التجارة حتى العلم والحرب. فمنع الاختلاط ليس ظاهرة إسلامية بل وهابية سعودية[٣٠]. يتم فيها الفصل بين الذكور والإناث في حافلة المواصلات وقاعات الدرس وأماكن العمل؟ ان الفصل لا يؤدي إلى الأخلاق الحميدة بالضرورة بل قد يؤدي إلى العكس. فكل ممنوع مرغوب وقد تثير صورة الاستاذ وصوته وحركاته على الشاشة المرئية الطالبات اللائي يسمعنه أكثر مما لو حضر بشخصه ورأوا بدانته وقصره رعرجه وقبحه. وقد قيل: الأذن تعشق قبل العين احياناً.

بعد أن تشبع الفنانة من الدنيا تتحجب لتنافس الفقراء في نعيم الآخرة!

زواج سياحي وطلاق عشوائي

تعرض «نون» لهذه القضية باعتبارها أوضاعاً اجتماعية تتطلب إعادة النظر في قانون الأحوال الشخصية من أجل تطويره بحيث يساعد على تغيير هذه الأوضاع الضارة بالزوجة والأسرة[٣١]. فهي حالات اجتماعية يستغل فيها الدين وليست قوانين إسلامية. وأشهرها «الزواج السياحي». تزويج الفتيات القاصرات بشهادات ميلاد مزورة وعقود مزورة وشهود مزورين مع تسجيل في الشهر العقاري وكأن المرأة عقار. ويمر ذلك كله دون عقاب تحت سمع وبصر المشايخ والعمد ممثلي السلطة في الدولة. وقد يصل الفرق بين العربي العجوز والفتاة المصرية إلى أكثر من ستين عاماً بحجة فارق السن بين الرسول وعائشة. ولا يوجد في القرآن ما يمنع من فارق السن. والفقر يضطر الأب إلى قبول المهر رشوة لشراء الخبز. فالأخت الكبرى خادمة، والأخت الوسطى كانت خادمة. ثم أصبحت تعمل في الشقق المفروشة فازداد رزقها وضاع شرفها والأب طلق الأم. والبنات كثيرات. تزوج الأب بأخرى لأنه يريد ذكراً فأنجب الذكور والبنات. حج وأطال الذقن وأصبح الحاج مسعود. والزوج العربي اعرج يمشي على عكاز، لأنه فقد ساقه اليمنى في حادث. له ثلاث زوجات سعوديات، وبقيت له الرابعة شرعاً، وله من البنين العشرون أو ما يزيد. «والرجل لا يعيبه الا جيبه». يضرب المرأة ثم يغتصبها، مريض نفسي. والخادمة أفضل من الزوجة فلها مرتب وحقوق. يريد قتل أطفال الزوجة الرابعة حتى لا يشاركوا في الميراث. والأخت الأخرى تزوجت كويتياً وحملت، فتركها ليعود إليها كل عام للتسري الشرعي بدلاً من الفنادق وأمراض الايدز والمخالفة لأحكام الشريعة. الأطفال غير مصريين لأنهم من أب غير مصري بالرغم من ولادتهم على أرض مصر. وسمسار القرية يقوم بكل شيء، ويأخذ الأجر، ويملك عمارة من ثلاثة عشر طابقاً، ويشتري الأراضي، فهو متعهد الهجرة والزواج لديه مصريات أفضل من الفيليبينيات. فالبيضاء المسلمة خير من السمراء النصرانية تطبيقاً للشريعة. ويقدم الزواج على انواعه: الزواج العرفي، زواج المتعة، الزواجي للتسري. وهناك مائة الف مصرية طبقاً للاحصائيات في مثل هذا الوضع[٣٢].

وتعيد «نون» طرح قضية تعدد الزوجات. فتعدد الزوجات كان قائماً كنظام ـ تاريخياً ـ قبل الإسلام وبلا حدود. فحدده الإسلام بأربع زوجات بشرط العدل. وهو شرط مستحيل في العواطف وان كان ممكناً في قسمة الرزق والحجرات. وما تعلق على شرط مستحيل يكون ممتنعاً طبقاً لقواعد علم أصول الفقه. وهو يخضع للضرورة، استثناء من القاعدة، بسبب العقم أو المرض أو زيادة عدد النساء على عدد الرجال بعد الحروب، بالرغم من التعادل في الطبيعة. وقد اجتهد علماء تونس وحرموا تعدد الزوجات نظراً للمضار التي تنشأ عنه: تشريد الأسرة والأطفال. زيادة السكان. اعتبار المرأة جنساً. اضطرار الرجل لزيادة الدخل بشتى الوسائل. الخلافات التي تؤدي إلى الطلاق. الأمراض الجنسية. الشقاق[٣٣].

أما الطلاق فإنه أيضاً في حاجة إلى إعادة نظر كممارسة اجتماعية، وكحق مطلق للرجل، فهو سيف سلط على المرأة دونما سبب. تمسح الزوجة حذاء الزوج لأنها تخشى الطلاق. تنافق وتناقض وتكبت وتصمت خوفاً من الطلاق أو تعدد الزوجات. وقد غيرت تونس والمغرب قانون الأحوال الشخصية للحد من سلطات الرجل الذي يسيء استخدامها. يسافر الزوج إلى مناطق الثروة ويترك الزوجة الأولى في مناطق الفقر. ويتزوج بزوجة جديدة. وتظل الأولى معلقة تجوب المحاكم طلباً للنفقة أو الطلاق. وإذا ما ثارت الزوجة لكرامتها تطلب إلى بيت الطاعة اجباراً كالمتاع. لا تسافر إلاّ بموافقة الزوج كالقاصر أو العبي. ويمكن تطليق الزوجة إشباعاً للقافية من شاعر:

ترى العرار الغض والجتماثا: وأم عمرو طالق ثلاثاً![٣٤].

الزواج بالاجبار أو تحت طائلة الفقر، والحياة بالاجبار بقانون الطاعة. والطلاق بالاجبار هنا بإرادة الزوج. فلماذا لا تتم إعادة النظر في قانون الأحوال الشخصية بناء على رغبة المرأة وإرادتها الحرة التي تبدو وكأنها متاع ينقل من زوج إلى زوج. في حالة الفتاوى. إذا ظهر الزوج المفقود بعد الحكم بموته لمن تكون زوجته إذا تزوجت غيره؟ ان لم يكن الزوج الثاني عالماً فهي له. وان كان عالماً تعود للأول دون سؤال المرأة أو أخذ رأيها. ان قانون الأحوال الشخصية يعبر عن الأوضاع الاجتماعية لكل عصر، ويتغير بتغيرها. والمصلحة أساس التشريع. وما أكثر المضار الناجمة حالياً عن قانون الأحوال الشخصية بصيغته الراهنة، فالمحاكم ممتلئة بالنساء والأطفال، والقضاء عاجز، والفقيه غائب[٣٥].

القوامة والميراث

وتعيد «نون» النظر في مفهوم القوامة وقانون المواريث بالنسبة للمرأة، وتدخل في حوار مع الآراء المثارة في هذين الموضوعين مع كل التيارات الفكرية، خاصة، التي تجعل القوامة مسؤولية الرجل شرعاً عن الانفاق اعتماداً على آية: «فقلنا يا آدم ان هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى» (طه: الآية١١٧). وتتساءل «نون» وهل الشقاء للرجل وحده دون المرأة؟ ان التفسير الصحيح للآية لا يقتصر على الشواهد اللفظية بل يتجاوزها إلى المعنى. وهل الأعمال خارج الأسرة شقاء؟ هل على الرجل الانفاق وعلى المرأة الطاعة؟ وماذا عن مشاركة المرأة في الانفاق؟ كل هذه آراء اجتماعية اجتهادية، تصيب وتخطىء، وليست الدين في ذاته. وهل القوامة مجرد الانفاق؟ وهل الضرب، ضرب الرجل للمرأة من القوامة؟ هل علم الرجل ودرايته بالمصلحة من القوامة؟ قد تعني القوامة فقط الرأي الراجح والاسلم والأفضل في المقارنة وليست الأولوية المطلقة للرجل. ان النساء اللائي يجعلن للرجل قوامة عليهن يزايدن في الدين، ويعبرن عن رغبة مكبوتة للاشباع[٣٦]. كما ترد «نون» أيضاً على الرأي القائل ان المرأة ليست نداً للرجل بل مكملة له[٣٧] وتعتمد على آراء أخرى تنكر أفضلية الرجل على المرأة. وإذا كان هناك ما يشير إلى أفضلية أو أولوية للرجل على المرأة، فيجب علينا أن نملك الشجاعة الفكرية وجسارة الاجتهاد رغم أننا لسنا من علماء الفقه. وهو اجتهاد يساهم فيه المؤمن بلا فقه في تبصير

(١) انظروا دراساتنا العديدة في ذلك، تراث السلطة وتراث المعارضة، (في سبيل النشر)، مناهج التفسير ومصالح الأمة، في الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ ـ ١٩٨١ الجزء السابع، اليمين واليسار في الفكر الديني، مدبولي، القاهرة ١٩٨٩ ص ٧٧ ـ ١١٦، هل لدينا نظرية في التفسير؟ لدينا أسبق، نظرية في التفسير أم منهج في تحليل الخبرات؟ عود إلى المنبع أم عود إلى الطبيعة. سنة ١٩٦٥ ـ ١٩٧٦، قضايا معاصرة ص١، في فكرنا المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٦.

(٢) نون (١) ص ٢٣.

(٣) «الدين ليس صنماً يقيدنا»، نون (٢) ص ١٥.

(٤) المصدر السابق الصفحة نفسها (نص د. محمد شعلان).

(٥) المصدر السابق الصفحة نفسها (نص د. محمد شعلان).

(٦) نون (١) ص ٥٠.

(٧) نون (٢) ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٨) نون (٣) ص ٧.

(٩) نون (٤) ص ٥.

(١٠) نون (١) ص ٥٠.

(١١) النشرة (٢) ص ٢٥ ص ٩، ص ٢٤ ـ ٣٦، نون (٤) ص ٣٨ ـ ٣٩، النشرة (٤) ص ٣١ نون (١) ص ٤٦ ـ ٣٨، النشرة (١) ص ٦٥.

(١٢) عرض كتاب نورية علامي، محجبات مكشوفات بعنوان حجاب الرجل، نقلا عن محمد نور الدين أفاته انوال ١٩٨٩/٣/١١، نون (١).

(١٣) نون (٢) ص ١٤ ـ ١٥ (د. محمد شعلان: ليست من ضلع أدم).

(١٤) نون (١) ص ١٣.

(١٥) الرأي الأول للدكتور علي فهمي، والثاني لخالد محمد خالد، والثالث للدكتور عبد الصبور شاهين، والرابع للدكتور عبد المجيد اسماعيل الأنصاري، نون (٤) ص ٢٢.

(١٦) نون (٢) ص ٢٢ (ندوة د. سعاد ابراهيم).

(١٧) النشرة (١) ص ٤٠.

الفقيه. فليس بالضرورة أن يكون الفقيه أعمق أو أصدق إيماناً خصوصاً في عصر أصبح فيه للعلم والوعي مكانة خاصة[٣٨]. وكان الرسول لا يرى غضاضة في الاتيان بجميع الأعمال التي تقوم بها المرأة. فقد قالت السيدة عائشة عن رسول الله: «ما ضرب الرسول بيده امرأة له ولا خادماً قط». قالت: «وكان يخيط ثوبه ويخصف نعله، ويرقع دلوه ويحلب شاته، ويخدم نفسه».

أما موضوع الميراث، فهو مثل باقي الموضوعات، ملك اليمين والجواري، والاماء والعبيد والغنائم. موضوع تاريخي صرف انقضى بانقضاء الزمن. يمثل إحدى مراحل تطور الأوضاع الاجتماعية بالنسبة للملكية في الجزيرة العربية، من اللاشيء إلى النصف ثم منذ ظهور الإسلام حتى الآن، من النصف إلى الشخصية الكاملة. قد تكون المرأة الآن وحدها هي المسؤولة عن الانفاق. فطبقاً للاحصائيات: ثلثا الأسر المصرية تعولهما النساء. وإذا فرح الجميع بالغاء ضريبة التركات وقد كانت من قبل شرعية فلا يتحرك أحد لإعادة النظر في نظام المواريث الذي يجعل للموروث إذا كان له ابن ذكر أن يكون الميراث في ابنائه وزوجته وأمه وأبيه أي الأقارب من الدرجة الأولى. فإن لم يكن له ابن ذكر وكان له «دستة» من البنات، فإن البنت لا تحجب توزيع الميراث على فروع الموروث البعيدة. على عكس الفقه الشيعي الذي أعطى البنت نصيبها في الميراث سواء كان للموروث ابن ذكر أم لا والذي جعل لها نصيباً كاملاً في الميراث مساوياً لنصيب الذكر[٣٩]. قانون المواريث يفسر طبقاً للظروف والأزمان رعاية للمصالح العامة. ومن هنا أتت أهمية الاجتهاد والابداع. ان هذه المشكلة وان كانت جزئية ترتبط بقضية الإرث لكنها في الواقع تمس مشكلة أخطر وأكبر الا وهي الجمود الفكري أمام متغيرات سريعة ومتشابكة وسيادة حالة التقليد دون الإبداع. وهناك بعض الأنظمة الإسلامية الشجاعة التي غيرت قوانين الميراث فأصبحت البنت ترث مثل الولد وحسب قول بعض الفقهاء: إذا تعارض النص مع المصلحة غلبت المصلحة على النص لا لأن النص ثابت والمصلحة متغيرة[٤٠]. وقد يكون السبب في ذلك حرص الفقه السني على تركيز الثروة في الذكور وسلطة القبيلة دون توزيعها على الإناث اللائي قد يتزوجن ذكوراً من قبيلة أخرى. والاقتصاد سياسة. وكلاهما قوة. وكان من الطبيعي أن يتكون فقه معارضة يسمح بالمساواة في الميراث بين الذكر والانثى وبميراث البنت.

رسالة امرأة أميركية

لقد ارتبط تاريخ الحركة النسائية بتاريخ الحركة الوطنية المصرية. فلا فرق بين جمال الدين الافغاني ومحمد عبده وبين قاسم أمين وهدى شعراوي بل لقد أهدى قاسم أمين كتابه «المرأة الجديدة» إلى سعد زغلول ويرى البعض أن ما كتبه قاسم أمين في تحرير المرأة إنما هو تعبير عن أفكار محمد عبده، وأحمد لطفي السيد. وكما أثبتت رسالة امرأة أميركية عن المرأة العربية: أننا لن نصمد أمام إسرائيل إلاّ إذا تحررت المرأة العربية. فالأمة لا تناضل العدو لتحرير الأرض ونصفها لم يتحرر بعد. ان تحرير المواطن يسبق تحرير الوطن. ولا يتحرر وطن والمواطن فيه محتل.

كما تناهض «نون» باسم الوحدة الوطنية كل مظاهر التطرف الديني والطائفية، بما في ذلك أقلام المسلمين والأقباط على حد سواء. فالطائفية ظاهرة طارئة. والعودة إلى الطيبة المصرية والشخصية المصرية والوحدة الوطنية تقضي على التطرف الديني الإسلامي. والعزلة الدينية للنوادي المسيحية[٤١] قد تكون أحد أسباب الفتنة الطائفية. وكذلك إثارة قضية المرأة عبر استثارة الحمية الدينية عند اعتداء رجل قبطي على فتاة مسلمة. فالدفاع عن العرض دفاع عن الأرض دون أن يكون العكس صحيحاً[٤٢]. هناك إذن علاقة بين التفرقة الدينية والتفرقة الجنسية. قد يكون الاعتداء من مسلم على قبطية أو من مسلم على مسلمة أو من قبطي على قبطية. ولكن العدوان الجنسي سرعان ما يفسر كعدوان ديني، وفي الحقيقة كلاهما عجز عن المواجهة السياسية مع القاهر الأعظم، السلطة السياسية. يتوجه العدوان نحو الشخص الأضعف، المرأة أو القبطي. ويستطيع المنهج التاريخي أن يتتبع ظاهرة الفتنة الطائفية ويجد أنها في الحقيقة معارضة سياسية في ثوب ديني، في غياب المشروع القومي الوطني الجامع الذي يتساوى في تحقيقه جميع المواطنين. الدين جوهره واحد، العدل والمساواة والحرية. إنما تتفتت الأمة في حالة الظلم والتميز والقهر. ثم تأخذ المعارضة شكلاً دينياً طالما أن الدين هو الحامل للوطنية وللمعارضة على حد سواء. ويؤكد الدستور المصري القائم هذه الوحدة الوطنية ويمنع أي تفرقة بين المواطنين على أساس الدين. ولكن المحرمات الثلاثة: الدين، والسلطة، والجنس، تغذي بعضها بعضاً كالأواني المستطرقة[٤٣].

إن الطائفية نتيجة طبيعية للتطرف الديني الذي يغلق المواطن في دينه دون غيره، ويخلعه عن وطنه ويعيش في عالم كله من الحرمات. فالفن حرام، وصوت أم كلثوم عورة[٤٤]. ان الطائفية والتطرف الديني مثل الإدمان، هروب من العالم الفوقي إلى العالم التحتي،

(١٨) النشرة (١) ص ٥٤ (زجل بيرم التونسي بعنوان الانسان).
(١٩) المصدر السابق ص ٦١ (شعر سعاد الصباح بعنوان: إلى تقدمي من العصور الوسطى).
(٢٠) نون (٣) ص ١٧.
(٢١) النشرة (١) ص ١٧.
(٢٢) نون (٣) ص ٢٩ (مستقاة من مقال فهمي هويدي، الأهرام ١٩٨٩/٧/٢٥.
(٢٣) هو التيار الفلسفي الذي عبر عنه عثمان أمين، انظروا دراستنا، من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي، في دراسات إسلامية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١.
(٢٤) نون (١) ص ٢٢ ـ ٢٣ (د. شريف حتاتة: الحجاب والختان والاسلام).
(٢٥) النشرة (١) ص ٣٢ ـ ٣٣، (د. نها صليحة: سارت الاشباح بيننا نهاراً).
(٣٦) المصدر السابق ص ٤ ـ ٧ (عرض كتاب عبد العزيز بن عبد النبي باز مفتي السعودية، الحجاب والسفور في الكتاب والسنة، دار الكتب السلفية، القاهرة ١٩٨٩.



عجز عن المواجهة في الخارج وتسرب إلى الداخل.

هناك صلة بين الدين والادمان والشرطة. فالشرطة هي الدولة القاهرة التي يعجز المواطن عن قهرها فيفر إما إلى الدين إن كان يبغي المقاومة السرية واما إلى الادمان ان كان يبغي الفرار. ومن ثم يكون حل الادمان ليس في زيادة الجرعة الدينية إذ انه يصب في الدين ويصب الدين فيه، وليس بالنصوص بالرغم من عدم وجود نصوص صريحة لمواجهة الادمان إلاّ قياساً واعتماداً على التعليل.. وانما بالعودة إلى السطح ومواجهة القهر الخارجي والمطالبة بالحوار بين طرفي الخصام، الحاكم والمحكوم.

إذن ليس كل ما تطرحه «نون» موجهاً ضد السياسات القائمة بل هناك ما يتفق مع أهداف الدولة والأهداف الوطنية العليا مثل مواجهة التطرف والطائفية والعنف والادمان[٤٥].

المرأة وتاريخ الأديان

لقد استطاعت «نون» أن تكون نافذة لمصر على ما يقع خارجها في موضوع المرأة في مختلف الديانات والحضارات من أجل رصد أوجه التشابه والاختلاف بين أوضاع المرأة عندنا وعند غيرنا، لمزيد من الوعي والادراك عن طريق المقارنة. فنمو الحركة السلفية ليس قاصراً على مصر وحدها بل معمم في أرجاء العالم الإسلامي. وليس قاصراً على الإسلام وحده بل معمم أيضاً في المسيحية واليهودية والديانات الوثنية التي ما زالت قائمة. فقد أدت الضغوط التي تفرضها التيارات الدينية إلى أن يفرض على النساء في مصر عام ١٩٨٥ قانون للزواج والطلاق أشد تخلفاً من القانون السابق عليه عام ١٩٧٩. وكذلك الحال في الدساتير واللوائح الطلابية والرقابة. كما تظهر دعوات تطبيق الشريعة الإسلامية أوقات المحافظة والتخلف والردة كنوع من المحافظة على الداخل في مواجهة طغيان الخارج.

والظاهرة عالمية خارج مصر في العالمين الإسلامي والمسيحي، الشرقي والغربي. فهناك مثلاً حالة امرأة عجوز مسلمة من الهند طلقها زوجها بعد نصف قرن من الزواج وحكم لصالحها في ١٩٨٥، ثم تراجعت الدولة بسبب ضغوط الجماعات الإسلامية، وقدمت مشروعاً يحرم النساء من حقوقهن السابقة ويحرر الزوج من التزاماته المالية عند الطلاق. فأصبحت مسؤولية المطلّقة وأولادها على أسرتها وليس على زوجها، وصدر القانون بذلك في ١٩٨٦[٤٦].

وحدث نفس الشيء في باكستان في عهد ضياء الحق. وفي السودان في عهد النميري عندما استخدما تطبيق الشريعة الإسلامية من أجل السيطرة والقهر. كما تم تغيير الدستور في بنغلادش في ١٩٧٧ لصالح الحكومة والجماعات الإسلامية. وفي الهند حدث نفس التنازل للجماعات الهندوكية. والغرض واحد، جعل المرأة عدوة نفسها، عدوة جسمها، عدوة وجودها بعيداً عن النضال السياسي والاجتماعي. اغتصابها بالقوة، وتزويجها بالقوة، وتطليقها بالقوة. بل هناك محاولة لاحياء الموروثات الهندية القديمة بدفن الأرملة مع زوجها المتوفي أو حرقها حية!

ولما كانت المسيحية ديناً وطنياً في مصر فقد حاولت «نون» أيضاً إعادة تأويل نصوص بولس عن المرأة من أجل تفسيرها تفسيراً تاريخياً أو مجازياً، دفاعاً عن وضع المرأة في المسيحية وفي مصر. لا يوجد نص في الانجيل يؤكد خضوع جنس لجنس. وكان المسيح لا يفرق في الايمان بين رجل وامرأة بل ان أهم الشخصيات التي كانت معه كن من النساء: اليصابات وأمه وماريا المجدلية ومارتا، بل إنهن ساهمن في تكوين العقائد، ولكن التفرقة أتت من بولس وليس من الأناجيل مثل: «ان رأس الرجل المسيح ورأس المرأة الرجل». وجاءت رسائله طبقاً للقياس التشبيهي تدل على التراتب أكثر مما تدل على تمايز الرجل على المرأة. أما قوله: «على المرأة أن تغطي رأسها لأنها تشين نفسها، وإذا لم تغطه يقص شعرها»، فإنه عادة من العصر القديم تدل على الاحتشام، والعادات تتغير بتغير العصور. وأما قوله: «المرأة من الرجل والرجل من المرأة والاثنان من الله» فهو يدل على المساواة بالتبادل وانتساب كليهما إلى مبدأ واحد، لهما الحقوق نفسها والواجبات نفسها. وأما قوله: «لتصمت نساؤكم في الكنائس لأنه ليس مأذوناً لهن أن يتكلمن بل يخضعن كما يقول الناموس أيضاً، أنه قبيح بالنساء أن يتكلمن في كنيسة» فقد كان ذلك من عادة القدماء وأعرافهم. أما الآن فقد تعلمت النساء وبلغن أعلى الدرجات. يسألن ويجبن ويعترضن، وإذا قال: «ينبغي على النساء أن يكن متعقلات عفيفات ملازمات بيوتهن صالحات خاضعات لرجالهن لكي لا يجدفن على كلمة الله». فإن ذلك يعني مجرد الطاعة كسلوك أخلاقي فاضل، ولا يعني عدم الخروج والعمل والمشاركة في الحياة العامة. وإذا قال: «أيها النساء اخضعن لرجالكن كما للرب لأن الرجل هو رأس المرأة كما أن المسيح أيضاً رأس الكنيسة» فإن الخضوع هنا يعني الطاعة وحسن المعاملة. وفي نفس الوقت يقول: «أيها الرجال أحبوا نساءكم كما أحب المسيح أيضاً الكنيسة واسلم نفسه لأجلها كذلك يجب على الرجال أن يحبوا نساءهم كأجسادهم. من يحب امرأته يحب نفسه» وذلك يعني أن طاعة المرأة للرجل يقابلها حب الرجل للمرأة. فالواجبات والحقوق متبادلة وليست من طرف واحد. وبطبيعة الحال «ان المحب لمن يحب يطيع». وإذا قال: «ان النساء يزين ذواتهن بلباس الحشمة» فإن ذلك يعني الأخلاق الحميدة. وإذا قال: «لتتعلم المرأة بسكوت في كل خضوع ولكن ليست إذن المرأة أن تعلم ولا تتسلط على الرجل، بل تكون في سكوت» فإن ذلك من حسن المعاملة ويقتضي أيضاً المعاملة بالمثل. وقد كانت عادة القدماء التشبيه باستمرار بين الرجل والمرأة وبين كل نظام رئاسي في الكون أو المجتمع أو الأسرة طبقاً للتصور القبلي. وإذا قال: «أما الأرامل الحدثات فارفضن» فإن ذلك يعني في عرف القدماء النميمة والغيبة والتحدث في سير الناس. فالثرثرة تعويض عن موت الزوج. وهذه كلها آراء بولس الخاصة من ثقافته اليهودية الأبوية الموروثة والتي استعملها في فهمه للمسيحية مع نوع من المغالاة والتطرف والمزايدة على باقي الحواريين. أما السيد المسيح فقد قال: «من كان منكم بلا خطيئة فليرجمها بحجرٍ» دليلاً على احترام المرأة ورداً للرجل إلى حدوده، والمساواة بينهما في الخطيئة والمغفرة[٤٧].

دين البابا أم دين الشعب؟

وتعرض «نون» لنموذج من الحركة النسائية الكاثوليكية في ايطاليا

(٢٧) نون (٢) ص ٦٠.
(٢٨) نون (٤) ص ٥٦ (نشر مقال ختان البنات لسلامة موسى من كتاب ما هي النهضة؟ مقالات أخرى).
(٢٩) المصدر السابق، ص ٤٧.
(٣٠) النشرة (٢) ص ٢٥، (٣) ص ٦١.
(٣١) نون (٤)، ص ٤٩.
(٣٢) نون (٣) ص ١٢ - ١٧ (في سوق الرقيق الشرعي) وأيضاً نون (٤) ص ٢٧ (في أحضان الزواج العرفي).
(٣٣) نون (١) ص ٤٧ (الاجتهاد وتعدد الزوجات في الاسلام).
(٣٤) نون (٢) ص ٣١ - ٣٣ ص ٤٢ - ٤٥ النشرة (١) ص ٢٠.
(٣٥) نون (١) ص ٤٤ - ٤٦ نون (٣) ص ٢٣.
(٣٦) النشرة (١) ص ٤٣ (رداً على حديث د. سعاد ابراهيم صالح استاذة الفقه المقارن ورئيس قسم الفقه والأصول بكلية الدراسات الاسلامية والعربية للبنات، جامعة الأزهر المنشور بالاهرام في ١٩٩٠/٤/١٣.
(٣٧) نون (٤) ص ٣٣ (وهو رأي د. محمد عمارة).
(٣٨) نون (٢) ص ١٤ (رأي د. محمد شعلان).
(٣٩) نون (١) ص ٥٢ (أثار القضية الكاتب الصحافي أحمد بهاء الدين في يومياته في الأهرام في ١٩٨٨/١٢/١٨
(٤٠) نون (٤) ص ١٠ النشرة (٣) ص ٥٢ - ٥٤.
(٤١) النشرة (٢) ص ١٧ (مارلين تادرس: محمد وفاطمة وحشتوني).
(٤٢) النشرة (١) ص ٣٦ - ٣٧ (مسألة العرض والفتنة الطائفية).
(٤٣) المصدر السابق ص ٢٨ - ٣٠ (الفتنة الطائفية ومنهج التفكير التاريخي).
(٤٤) نون (٤) ص ٢٩ نون (٢) ص ٢٣. وقد قامت جمعية تضامن المرأة بانتاج فيلم «كمنجة» عن محاولة قتل

وهي حركة تقدمية اشتراكية تميز بين نوعين من الدين الكاثوليكي: دين البابا والفاتيكان الرسمي وهو دين يقوم على القهر، ودين الجماهير والشعب رجالاً ونساء، وهو دين يقوم على التحرر. الأول ضد تنظيم الأسرة ومنع الحمل، والثاني يراعي ظروف الفقر ويحدد النسل. الأول مع الرأسمالية والاستغلال، والثاني مع الاشتراكية والعدالة الاجتماعية. الأول يتعاون مع الفاشية لأنه دين سلطة والثاني يعارض الفاشية لأنه دين الشعب. الأول مع الاستعمار والسيطرة، والثاني مع التحرر والمقاومة. الأول يحتكر التفسير والثاني يحرر التفسير طبقاً لمصالح المفسرين. فمعارك التفسير هي أساساً معارك اجتماعية. واختلافات التفسير صراع اجتماعي. وقد شاركت بعض الراهبات في هذه الحركة تحت شعار الانتماء إلى النفس أولاً من أجل اثبات حرية الاختيار والصدق مع النفس كما فعل مارتن لوثر من قبل في «حرية المسيحي» وتحت شعار «نحن الكنيسة». لا يحتاج الدين الشعبي إلى واسطة بين الإنسان والله، البابا أو الكنيسة. ولماذا تذكير المسيح وقد عاش راهباً يحن على المرأة ويتعاطف معها؟ ولماذا التثبت من ذكورة البابا عن طريق جسّه من الخصيتين طبقاً لعادة العصور الوسطى وعيد Habet بعد أن تنكرت امرأة مرة في زي البابا وتم انتخابها؟ ولماذا يكون البابا بالضرورة رجلاً؟ ان الحركة النسائية قادرة على أن تدفع المجتمع إلى التخلي عن العادات الموروثة وتطرح مفهوم التقدم وتعمل على تغيير الأوضاع الاجتماعية إلى ما هو أفضل[٤٨].

كما عرضت «نون» لبعض الأساطير المقارنة في الديانات القديمة المتعلقة بالمرأة مثل اسطورة «نون» في التاريخ، إلهة مصر القديمة، الأم التي جمعت السماء والأرض، الابنة التي انكرها أبوها لأنها سمراء. لقد صنعت الأساطير القديمة من المرأة إلهاً: أثينا، ايزيس. كما شاركت المرأة في معظم أساطير الخلق. فالدين يتشكل في التاريخ ويعبر عن طبيعة الصراعات الاجتماعية ويستوي في ذلك دين الوحي أو دين التاريخ، الإله الذكر أو الإله الانثى. الكهنة الرجال أم الكهنة النساء كطبقة متوسطة بين الله والناس[٤٩].

قدمت «نون» نماذج من التيارات الدينية المستنيرة[٥٠] وقاومت التيارات الدينية المغالية، ودعت إلى الوحدة الوطنية، وناهضت الطائفية وبينت مخاطر الادمان، ونادت بأهمية فتح باب الاجتهاد من جديد في قانون الأحوال الشخصية درءاً للمفاسد وجلباً للمصالح، ودافعت عن المرأة كإنسان. وجعلت الدين ايماناً قلبياً خالصاً في عصر يغلب عليه المظاهر والرسوم والأشكال. ودفعت إلى الاعتدال والأخلاق. وبينت دور المرأة في الحركة الوطنية المصرية. وكانت نافذة لمصر على أوضاع المرأة في العالم، فكيف يمنعها القضاء المصري ويؤيد قرار إيقافها؟ من الذي يحمي الأمة إذا ما تسلط الحكم وتخلى القضاء؟□

الابداع الفني عند فتاة كانت تلتحق باحدى المعاهد الموسيقية وكانت تهوى عزف آلة الكمان ثم نفرت منها وتركتها بسبب تأثرها بالتفسيرات الخاطئة للفكر الديني. النشرة (٤) ص (٣٠).

(٤٥) نون (١) ص ٤٨ ـ ٥٠.

(٤٦) نون (٢) ص ٤٦ ـ ٤٧.

(٤٧) النشرة (١) ص ٣٨ ـ ٤٠ (مارلين تادرس: المسيح بريء).

(٤٨) نون (١) ص ٥١ (البابا أو الماما).

(٤٩) نون (٢) ص ١٠ ص ١٦، نون (٣) ص ٤٣، نون (٤) ص ٤.

(٥٠) مثل الشيخ عبد السلام امام القرية ودفاعه عن تعليم البنات في الريف، نون (٤) ص ٨.

كان دائماً هو هذا...

أنسي الحاج

■ حَسَدُ البداية طموح، حسد المنتَصَف غيرة، حسد النهاية نهاية.

*

أشدّ ما يُغيظ في مسألة الافلات من الزمن هو أن الناعمين به لم يقصدوا اليه وأن القاصدين اليه لا ينعمون به!

*

الشكّ هو النافذة الوحيدة المفتوحة في نَفْس المطمئن.

*

رسول العقم: يعلّمكَ كل أسرار التركيب الشعري ماعدا لبّها: النعمة.

*

الظنون أُسس العالم.

يظنّ رهافة شعوركَ ضعفاً فيدوسك ويبني ثقته بنفسه ويجني أرباحه وأمجاده.

تظنّ شفقتك غباوة فتخونك وتطعنك وتستعملك وتديرك جانبيةً لنفسها عمارة من المتع والنجاحات.

يظنّ سكوتكَ، الذي هو احتقار متكبّرٌ لحقارته، براءةً، فيؤسس عليه مشروع عمره (وعمرك، بالتساهل) يستنزفك ويزدهر، وتتراخى أمامه ازدراء وضجراً.

تظنّ نفسك بريئاً فلا تعرف جرائمُكَ حدوداً. فما اعظم من جرائم العارف غير جرائم الجاهل.

تظن...

ليس الظاهر وحده بخدّاعٍ بل الخفيّ أيضاً.

*

ما يُحنقني ليست زعبرات هذا البهلوان المالىء الدنيا والشاغل الناس، بل انهبال الدنيا والناس. وهنا خطأي. فما كان ينبغي أن أتوقّع غير ذلك منهما، وتوقّعي غير ذلك يُشعرني بمدى غباوتي.

*

مكانُكِ يجتذب زماني: هذه هي القوس المشدودة فوق الوجود.

*

البداية دائماً ضرْبُ جنون. ليس غيرُ النهاية عاقلاً.

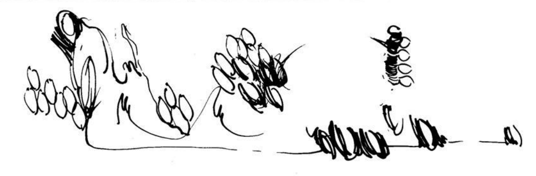
*

يشفع بالارهاب فضيلتان: قمعه الأخرين (مما يُغني نفوسهم بالذَهَب الباطني)، وتوليده الصمت ولغة النظر والجسد. لغة روح الجسد.

... لولا أن ممارسي الارهاب، في السلطة السياسية وفي المعارضة السياسية خصوصاً، باتوا أغزر ثرثرةً من «الأحرار».

*





الكائنات في الفردوس لا بد أن تكون متجدّدة على الدوام رغم أبديتها. كارثة أن يكون المُطْلَق مملاً. خصوصاً للواصل حديثاً الى الفردوس.

الفردوسي كائن ساكن ومسكون، نيّر وضبابي، حضوره الخالد، عابر. لا يُرتوى منه، رغم أنه لن يموت.

هل أنا الآن بُمسقطٍ عليه مفاهيمي النسبيّة؟

كل ما أدريه هو أني، وأنا الهارب من موت الأشياء هنا، لا أريد أن ألقى موتها هناك. ولكنْ أيضاً لا أريد أن ألقى عكسه، عكسه وحده، مُحنّطاً في جموده، فاقداً جاذبية العابر.

أقل ما آمله من الفردوس أن يجمع في كائناته، في هوائه وألوانه، مسافتَي الزمن والأبد.

فنحن ضحايا الزمن نعرف أيضاً أننا من دونه نغدو أثقل من أن نَحتمل أنفسنا فكيف ببعضنا البعض...

*

فكرة الله تستحضر صورة العَدَم وفكرة العدم تستحضر صورة الله.

*

في النهار ظلامٌ لا يشعر به غير الذين حَرّرهم الرعبُ من خداع التمييز بين النور والظلام.

*

أُقدّر ثمار الحياة الداخلية (غنى النفس الداخلي) حتى عندما تكون أزهار الكبت. وعندما ينتفي الكبت والحرمان وتظل الحياة الداخلية قوية، فان ذلك يقارب حالة الانسان الأعلى.

شرط ألا تَنْتج من الانكسار أو الحسد بل من الحرية، وحيث الوحدة أشد رعباً في صفائها.

*

... ولكن هل من امتلاء حقّاً لا يكون نتيجة نقص في شيء آخر، نتيجة حرمان أو كبت؟

كلّما وصلتُ الى حقيقة مُرّة سارعتُ الى المثاليّات الغنائية لتغطيتها!

كلما وصلتُ الى حقيقة مُرّة سارعت الى المثاليات الغنائية لتغطيتها!

*

ما من جبنٍ أكبر من جبن العارف إذا كان حنوناً.

*

التاريخ يحكمه الضجر. فهو حافز الاكتشاف وعلّة الخطيئة. كانا دائماً صنوين.

وأمّا الثابت غير المملول منه في التاريخ فليس هو ما تظن، بل الدائم الادهاش، العاصي على طاقات الملل فينا، غالبُ شياطيننا بشيطانٍ أرقى.

هو الأذكى من الموت فينا.

*

الحياة بدون ناس؟ طبعاً لا. حياةٌ بناس تخلقهم أنت، تجعلهم على هواك؟

وما هي حتى يفلتوا من قوالبك. سلِ الخالق الأول عن تجربته معهم.

اذن، حياة بلا ناس؟

ولِمَ هذا الاصرار على حياة بلا صدمة، بلا عذاب؟

خذها كما هي وتجاوز ظلامها بظلامٍ أشدّ ونورها



بنور أسطع ورمادها بعواصف لا تُبقي.

*

الفصاحة قد تعني أن صاحبها ليس عنده مشكلة، ولا ألم فيه، وأن وقته فارغ ومستعدّ الى حدّ أنه يملأه بالعدوان الأكثر تشويها لنقاوة الفراغ: جثث الكلام وقد رُقّيت الى مصاف المومياءات.

*

كان لي صديق يعبّر شخصاً بأنه «مهزوم». كنت أجاريه في التعبير قبل أن تعلّمني الأيام أنه كلما ازدادت هزائمي ازدادت فرص اقترابي من الجوهر. الانتصارات تتيح لنا أن نمتلىء هواء. تذهب بالانكسار على الباطن. الهزيمة تمحو مسافات كانت، لولا الهزيمة، ستخدعنا، وخداعاً مُبشِّعاً، بسراب ضرورتها.

*

يكفي أن أفكّر: لو قررت أن لا أكتب إلاّ التجربة الجديدة، أو الفكرة الجديدة، أو اللغة الجديدة الخ... فماذا كنت سأظل أكتب؟

يكفي أن أقوم بتفكير كهذا لكي أكتشف كم مرةً استسلمتُ الى التكرار. الى نسيان ما كنت قد قلت. والى الاتفاق مع الذات.

لم يكن ولا مرة مشروعي «التأليف»، بل الوجود بشكلٍ يُنسيني الموت. واذا كنت أكتبُ فتكثيفاً لهذا الوجود، لا بديلاً منه ولا وصفاً له.

الوجود بشكل يدوّخ في رأسي فكرة الموت.

أو يُنسيني فخ المجيء الى حيث سأُجْبَر، بعد المؤالفة، على الانصراف.

*

المرونة مخيفة. المؤدّي (المغنّي، الممثل، الخ...) برهان على أهمية أن لا تغادرنا النعمة (أو العقل، أو الحظ، أو الجهل، حَسَب). هو ذاته يغنّي الجمال والبشاعة، وفْق مَن يكون وراءه (أو فيه).

المؤلف سقوطه جفاف، شيخوخة، انسدال ستار.

سقوط المؤدي ارتفاع الستار عن موهبته في حدودها الحقيقية.

*

حزين لا على من فَقَدَ انما لأن الباقين ما زالوا أحياء!

*

البداية دائماً ضَرْبُ جنون

قليلة هي صفاتي «المستقيمة». الناس تنام في الليل وتعمل في النهار وأنا أنام في النهار وأعيش في الليل. يبدأ الانسان بالحبّ وينتهي بالطموح وأنا بدأت بالطموح وسرعان ما قطعتُه لأكمل والأرجح لأنهي بالحب. الناس تبدأ شابة وتهرم وأنا بدأت هرماً وأصبحتُ شاباً.

بدأتُ بالموت ثم اتجهتُ نحو الحياة.

وأريد أن يتخذ ارتحالي شكل الملل من الاقامة في عالم والرغبة في التعرف الى عالم آخر.

*

يستهل المفكر كتابه بالقول: «كل شيء قيل ولم يبقَ ما أُضيف» الخ.

نفاق لطيف يخدّر به حاستنا النقدية ليستدر تساهلنا حياله، قبل أن يبدأ يبهرنا بما يظنه جديداً لم يُقَل.

حتى الحكماء سذّج؟ ممثلون؟ بل حتّى ملوك الهزء.

لا يخلو من المناورة إلاّ قول مَن إذا تطلّع في المرآة لم يعد يرى صورته.

*

قبول الكذب لا كضحيةٍ له ولا حتى كشفقة عليه، بل كخجل من جَرح شعور صاحبه إذا فَضَحْتَه: أليس هذا نوعاً من أسمى أنواع الحب؟

*

يتحدّث الرجل عن التخطي وتفكر المرأة في العناق.

هو يخرج
وهي تدخل.
خلافاً للشكل المظنون في التواصل.

*

الهجس يجعله مخلصاً. والاخلاص يزيده هجساً. وبالهجس يدمّر حبّه.

للمحافظة على الحبيبة وعدم قتلها (وقتل الذات) حبّاً: اختيار ثانية (وثالثة ورابعة الخ) الى جانبها، حتى يتبعثر جهد الهجس ويتشتت ضرره.

لا أحد يتحمّل «تركيزكَ» الدائم عليه.

التحمّل في البدايات ليس عِبرة. كلّ تضحية في البداية تهون.

أما إذا وجدتَ من يتحمل هَجْسكَ به ويثابر على تحمّله، فلا بد أن يكون شخصاً من اثنين: إمّا شديد المناعة ضد التأثر، وإمّا أشد منك تملّكاً الى حد يجعله متقبّلاً لأي شيء منك تمهيداً لابتلاعك.

الأكثر تحمّلاً لك منك هو الأشدّ خطراً عليك.

*

تتجنّب الحب حتى لا تصل بعده الى البغض.
تتجنّب البغض حتى لا تصل الى اللامبالاة.
تتجنّب اللامبالاة حتى لا تصل الى الحب.
تتجنّب الحب حتى لا تقع وراءه في القَفْر...
أنت كيفما درتَ خرابُ ما قَبْلَه، أو ذكرى نَفْسك.
موجةُ حركةٍ عمياء،
وصدى موجة...

*

لا يُهوى غيرهما: الخفّة وعكسها. وهكذا فأجمل النساء هي تلك الشديدة المهابة عندما تخلع العذار وتطير على جناح الخفّة البرتقالي.

*

يتحدّث الرجل عن التخطّي وتفكّر المرأة في العناق

حين، في صدري منهاراً، يشرق وجهكِ الباسم كأحضان الملاذ، كدموع الخلاص، أعرفُ أنّي أحبكِ.

أحبّيني أنتِ في قوّتي، لكِ ما شئتِ من أوهام أنتِ أيضاً. لن أحبك محتاجاً وتائباً، لن أُحبّكِ بلا شروط ولا حدود إلاّ كلّما وقعتُ عن حصاني أو تاه بي.

لن أحبّكِ الحبّ، الحبّ الذي ينتشلني والذي يملأكِ ويغمرنا معاً بسماء تتوسّع فينا، إلاّ بارتمائي واحتضانكِ لارتمائي.

لم يكن الحبّ يوماً في حاجة الى اختراع حتّى يغدو في حاجة الى إعادة اختراع. كان دائماً هو هذا. وكان دائماً.

مضمّخاً بكل الخطايا التي أُريد وتريدين، وبغيرها، مما هي الحياة كلُّ الحياة وما وراءها. □



شراكة المصير الواحد: براءة الدين أم إتهام القومية؟

رياض نجيب الريّس

■ كيف يفهم المسيحية رجل عربي مسلم عادي بسيط، لا هو خبير باللاهوت ولا هو متمرس بالشريعة؟ بل كيف ينظر هذا الرجل العربي المسلم العادي إلى المسيحيين الذين يعرفهم ويتعامل معهم؟

يبدأ فهمه البسيط بأن المسيح، عيسى ابن مريم، فلسطيني ولد في بيت لحم وهاجر إلى مصر وعاش في الناصرة، ولقب بيسوع الناصري ومات في القدس. وقبره هناك إلى اليوم. ويعرف هذا الرجل العادي، بحكم اسلامه، أن القرآن الكريم يشيد بالمسيح، وأن سورة مريم هي من أجمل ما يرتل، وأن الإسلام يعترف بنبوة المسيح، اعترافاً كاملاً. ويعرف هذا الرجل العادي بحكم عروبته، أن المسيح ولد وعاش وترعرع وتجول ومات في أرض عربية، وأن المسيحية نبعت من أرضها الفلسطينية قبل أن تنتشر في أصقاع العالم. ويعرف هذا الرجل العادي أيضاً وأيضاً، بحكم فطرته، أن المسيحية نشأت في بلاده هنا قبل الإسلام ولا تزال فاعلة فيها إلى اليوم. ولا يجد هذا الرجل العربي المسلم العادي أي إشكال في عروبة المسيحيين الذين يعرفهم كأشخاص ومواطنين، ولا في عروبة المسيحية التي يعرفها كدين. فهو يدرك أن المسيحيين العرب هم جزء من أبناء هذه الأرض أولاً، وأن ما جرى في بعض مراحل التاريخ من

محاولات سلخهم عن هذه الأرض، عن طريق الدين وإلحاقهم بالغرب، هو أحد المشكلات الرئيسية التي نعانيها اليوم.

من خلال هذا الفهم البسيط، لا يشعر هذا الرجل العربي المسلم العادي بأية غربة بينه وبين الرجل الآخر - العربي المسيحي - أو بأي تناقض. فكلاهما يعرفان أن بلادهما كانت ولا تزال تشكل تقاطع حضارات تتكالب عليها القوى منذ ما قبل التاريخ، وحينما جاءها الفتح العربي وجد فيها قوماً يتكلمون العربية، وقوماً آخرين يتكلمون لغات أخرى كالسريانيين واليونانيين. وعندما بشر الفاتحون بالإسلام كان تبشيرهم به بالعربية، فلم يجد المتكلمون بها من أهل سورية الطبيعية ولا من غير أهلها، أي حرج في اعتبارها لغة سامية نزل بها قرآن كريم، فأخذوها وتعلموها مع الزمن وأصبحوا في طليعة العاملين فيها. وان السياسة التي اتبعها العرب منذ أولى فتوحاتهم، استندت إلى آيتين كريمتين. الواحدة تقضي «بأن لا إكراه في الدين»، والثانية تُلزم أهل الكتاب، الذين يختارون البقاء على دينهم، بأن «يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون».

المسيح العربي

وهذا أمر لا غرابة فيه، لأن العروبة كانت واقعاً قائماً قبل الإسلام، واستمرت بعد الإسلام على نحو يعززه دين إسلامي حنيف. لذلك فشلت منذ ذلك الزمن كل المحاولات المتطرفة لخلق انتماء آخر غير قائم على أساس سليم.

ويعرف هذا الرجل العربي المسلم العادي، مدى الاهتمام الإسلامي بصورة السيد المسيح في القرآن وبمكانته في الإسلام عموماً، وهو أمر له جذور تاريخية تمتد بلا انقطاع منذ نزول الوحي على النبي العربي وحتى أيامنا هذه، وأن هناك «مسيحاً عربياً» وردت أقواله في بعض نصوص الأدب العربي في العصر الوسيط وإن كان هذا المسيح ليس بالضبط مسيح الأناجيل ولا هو بالضبط مسيح القرآن. وإذا كان قطعاً لا هو المسيح المسيحي ولا هو المسيح الإسلامي، إنما من دون شك هو عملاق مقدس ينتصب فوق هذه الأرض العربية.

وماذا يعرف أيضاً هذا الرجل العربي المسلم العادي؟ يعرف أن الغزو الأجنبي منذ الحملة الصليبية الأولى إلى قيام دولة إسرائيل جاء موجة إثر موجة، وفي سلم أولوياته استعمال سلاح الفتنة الطائفية بين المسلمين والمسيحيين، متجاهلاً أن هؤلاء المسيحيين هم سكان هذه البلاد، والمدافعون عنها قبل الفتح الإسلامي. وكما قاومت الكنائس الشرقية محاولات التغريب التي حاول الغرب أن يجر المسيحيين إليها، قاوم الإسلام العربي محاولات التتريك التي حاول الإسلام العثماني جر المسلمين إليها. فالتقت المقاومتان معاً في رفض نزع الهوية العربية. وكما حاولت القوى الغربية الاستعمارية فرض حمايتها على المسيحيين العرب، حاولت الخلافة العثمانية ومن بعدها الحركة الطورانية فرض حمايتها على المسلمين العرب، وكل ذلك لصلة المسيحية بالغرب أو صلة الإسلام ببني عثمان. والحجة في كلتا الحالتين «حمايتهم» من العروبة.

البعد عن النبع

إن المسيحية الشرقية العربية - في نظر ذلك الرجل العربي المسلم العادي - الموجودة أصلاً في بلاده قبل الإسلام، ترفض تبعية المسيحي للغرب. ومما لا شك فيه أن المسيحي في العالم العربي تعرض في الماضي ويتعرض اليوم للتوجه به نحو الغرب تحت الادعاء بأن إشعاع دينه مصدره روما أو كنتربري أو اسطنبول، بينما اشعاعه هو في أنطاكية والقدس ودمشق والاسكندرية ولبنان بكل مراكزه وأديرته. ومن المؤسف أن قول البطريرك اغناطيوس الرابع هزيم، بطريرك انطاكية وسائر المشرق للروم الأرثوذكس، «بأن مشكلة المسيحيين باتت أن مراكز الاشعاع المسيحي صارت بعيدة عن النبع»، كلام صحيح. بالإضافة إلى أن المسلمين شعوباً وأنظمة يتعاطون ويتعاملون مع المسيحية الغربية والمسيحيين في الغرب، أكثر مما يتعاطون ويتعاملون مع المسيحيين الشرقيين.

غير أن لدى المسيحيين العرب هماً أساسياً يجعلهم يخشون الدولة الإسلامية، بأي مفهوم جاءت. وما هذا الهم إلا نتيجة لتصورهم بأن لا دور لهم فيها. وهذا تخوف شرعي، لأنه مبني على التباس بسيط، ربما لا ينتبه إليه الكثيرون، وهو أن الاسلام ليس ديناً فقط، بل هو دين وحضارة. وقد لا يمثل الدين سوى نسبة ضئيلة في حياة المسلم، في حين أن الإسلام كحضارة قد يملأ حياته كلها، وأن المسيحيين العرب ينتمون إلى النتاج الحضاري الإسلامي، والذي يحتل في حياة المسيحي العربي نسبة كبيرة.

في أية حال، فهذا الرجل العربي المسلم العادي، توصل بفضل تبسيطه للأمور وعفويته الأصيلة فيه إلى ثوابت واضحة أهمها أن الإسلام شيء والمسلمين شيء آخر، وأن المسيحية شيء والمسيحيين شيء آخر أيضاً. ومع أن الواقع الحياتي لا يميز كثيراً مع الأسف بين الدين وممارسيه، إلا أن ذلك لم يجعل هذا العربي المسلم العادي يتردد لحظة واحدة في اعتبار المسيحيين الذين يسكنون أرضه وبلاده هم في أرضهم وبلدهم، لا ضيوفاً عند أحد ولا في حماية أحد ولا يحملون منة لأحد.

الباب المفتوح

إن رحابة العالم العربي الجغرافية والتاريخية لم توصد يوماً في وجه المسيحي العربي، مهما ضاق أفق الأنظمة السياسية ومهما ركب حكوماته الهاجس الأمني. والتاريخ علمنا أن المسيحي كان يهرب من الحكم الإسلامي حين يجور ويضطهد ويلجأ إلى حماية الأجنبي. ولكنه كان يعود دائماً إلى الإنسان العربي المسلم، فيجد عنده الرحابة الإنسانية ويلقى منه احترام حقه كمواطن. وهذان المد والجزر التاريخيان خلفا شعوراً لدى المسيحي بأنه أقلي، معقد بأقليته وهامشي محدود في تطلعاته. لكن التاريخ يشهد أن ما من مسيحي أراد أن يكسر عقدتي الأقلية والهامشية ليخرج إلى رحابة المواطنية العربية المتساوية مع الأكثرية المسلمة إلا وحقق ما أراد من غير حرج ولا منة، بل كان عزيزاً. وفي الخمسين سنة



الأخيرة، على الأقل، أمثلة كثيرة على صحة هذا القول.

لقد أثبت الإسلام كحضارة عبر التاريخ، أن النصارى كان لهم دائماً مكان في الدولة الإسلامية. ومن الملاحظ ـ والمثبت تاريخياً ـ أن المسيحيين لم يعانوا من الاضطهاد إلا في ثلاث حقب:

الأولى ـ الحقبة السابقة للإسلام أيام السيطرة البيزنطية.

الثانية ـ الحقبة الصليبية.

الثالثة ـ الحقبة الراهنة، وهي حقبة السيطرة الأوروبية.

ثم ان الرجل العربي المسلم العادي يعرف، بحكم احتكاكه بمواطنه المسيحي عبر الألف والأربعمئة سنة الأخيرة، أن المسيحي العربي وخصوصاً الانطاكي الأرثوذكسي، لا يحس بأي تناقض بين مسيحيته ومحيطه المسلم، على الرغم من الجهد الذي بُذل في الحرب اللبنانية للفصل بينهما.

وعلى الرغم من «بساطة» الرجل المسلم العادي، فهو لا يرى ما يبرر له جحوده لحق أخ مواطن ينتمي إلى الدين الآخر في المساواة التامة وفي المشاركة الكاملة في شؤون الوطن. لكنه في الوقت نفسه يرفض لأي مواطن، مهما كان انتماؤه الديني، حقه فيما يزيد على المساواة والمشاركة. فليس من حق مواطن أن يطلب أكثر من المساواة، ولا يملك أي مواطن أن يعطي أو يضمن أو يرضى لغيره بأكثر منها، باسم تفريغ الخوف من طغيان الأكثرية. فالخوف عقدة لا واقع ووهم لا حقيقة، وهو لا يداوى بالتطمينات والامتيازات، بل بالمساواة التامة القانونية العادلة مع باقي المواطنين.

إن غالبية سكان الهلال الخصيب ومصر كانوا يدينون بالمسيحية، وقد اعتنقوا الإسلام بأفواج متلاحقة، منذ القرن الأول من الهجرة بملء حريتهم، في حين أن من بقي من هؤلاء على نصرانيتهم أصبحوا شهود عدل عبر التاريخ. لأن وجودهم كأهل ذمة في الماضي كان مبنياً على قاعدة الشرع. ليس على الشعور الذي من طبيعته أن يتغير، إنما على سماحة الإسلام وإنسانيته اللتين فرضهما القرآن. وهو الدين الذي أقر لغير المسلمين، ليس فقط بحقوقهم الفردية والجماعية الكاملة، بل وأيضاً بالمواطنية الشاملة. أما في عصرنا الحاضر، فقد زال نظام الذمة، لكي يحل محله نظام الحريات العامة، المنطوية، لزاماً، على مبدأ المساواة التامة في المواطنية.

الخوف من الأكثرية

إن خوف المسيحي من طغيان الأكثرية العددية المسلمة يستند إلى التصنيف الطائفي سياسياً، لا التصنيف السياسي حزبياً كما هو معمول به في الأنظمة الديموقراطية. ومن شأن مثل هذا الخوف أن ينفي الانتماء القومي، بحيث يصبح الدين تياراً معبراً عن مختلف المصالح السياسية والاجتماعية. وإذا استقرت نظرة الخوف لتفصل بين أقلية دينية وأكثرية دينية، خارج الانتماء القومي والعامل الوطني، فهي تطرح أسئلة يصعب الإجابة عليها، أهمها: ماذا تفعل الأغلبية بأغلبيتها لتبدد خوف الأقلية؟ هل تمنحها امتيازات تفوق حقها في المساواة، أم تطلب منها الخروج من معتقدها، وهل يمكن ذلك عملياً؟ وهل من الإنصاف أن يفرض عليها ذلك؟

لكن مثل هذه الأسئلة تصبح أقل صعوبة عندما يدرك المواطن العربي المسلم العادي أن «الخوف المسيحي» كان يشجعه استعمار الدول المسيحية، ثم تولت الحركة الصهيونية هذه المهمة. وما ذلك إلا لشرذمة الطوائف وإضعاف المنتمين إليها وتفكيك وحدة المجتمعات العربية والدول العربية، وبذلك يسهل عليها استمرار البقاء في هذه المنطقة لا على حساب شعب فلسطين فحسب بل أيضاً على حساب الشعوب العربية جميعاً.

ومن الملفت للنظر أن استعمار الدول المسيحية ونفوذها السياسي في المنطقة اتخذا وجهاً آخر يمكن أن يسمى بالجاذبية الأوروبية ـ الأميركية ـ الغربية، والتي ليس لها وجه مسيحي. هذه الجاذبية لا تقتصر على المسيحي العربي، ولا يفوق الاهتمام بها من جانب المسيحيين إلا الاهتمام بها من جانب العرب المسلمين، والكثير من مواطني دول العالم الثالث. فبدلاً من أن تفيد هذه الجاذبية في البناء القومي للأمة العربية وفي النظرة الاجتماعية الإصلاحية للمواطن وفي التقدم التكنولوجي والعلمي للبلاد وفي السعي للمساواة الاقتصادية والعدالة الاجتماعية في المجتمعات العربية الغنية والفقيرة، نرى أنها ـ وعلى الرغم من الاحتكاك الطويل معها ـ لم تفعل أكثر من تعميق صفة التغريب الثقافي والحضاري. هذا «التغريب» الذي أفرز ما يمكن أن يسمى بالنخبة الجاهلة بتراثها العربي وأصالتها القومية. نخبة مقلّدة ومتعصبة لكل ما هو غربي، من دون أن تكون منفتحة الذهن أمام كل التيارات ديموقراطية التفكير، اختيارية النماذج الصالحة، أصيلة المنبت، واثقة الخطى، صلبة الأرض. وإذا بالجاذبية الغربية تصل إلى حجم الكارثة حين أصبحت عاملاً من عوامل الانفصال على أساس ديني.

ان الوقوف في وجه الصهيونية العالمية أمر أساسي لا مجال لشرح أهميته هنا في الحديث عن الجاذبية الأوروبية التي يجب أن لا نقلل من خطرها، لأن فيها إغراء التقدم إزاء التخلف وإغراء الحرية إزاء التعصب، وإغراء المواطنية الراقية إزاء المواطنية الذليلة. وما كانت الجاذبية الأوروبية لتفزعنا إذا كنا جزءاً من إنسانية الإحياء الحضاري، ومن إنسانية الاستقلال والسيطرة على الذات. ولكنها تفزعنا إذا لم نستطع أن نمنعها من تشويه أصالتنا ووطنيتنا وتاريخنا وثقافتنا. ونحن لا نستطيع محاكاتها والتفاعل معها والاستفادة منها إلا إذا واجهناها بثقة في النفس، وكرامة الفخور بتراثه، وبانفتاح المتطلع أبداً إلى الخير كيفما وأينما وجد.

بين أنطاكية وبيزنطية

وفي المشرق لا يطرح الرجل العربي المسلم العادي البسيط اطلاقاً موضوع وطنية مواطنه المسيحي ولا كنيسته الشرقية. فهو يعرف أن الكنائس الشرقية أصلاً والتي تبعت الغرب ولحقت بروما، لا تزال كنائس شرقية بأصولها وفروعها. فالكنيسة المارونية، التي من الممكن أن يقال فيها أنها أكثر الكنائس الشرقية تغريباً، لا تزال كنيسة مارونية ولم «تتلتن» (أي لم تصبح لاتينية). كذلك كنيسة السريان الكاثوليك والسريان الأرثوذكس والأرمن

الأرثوذكس والأقباط الأرثوذكس. فكل هذه الكنائس تدّعي وصلا بانطاكية، وكل بطريرك من بطاركتها هو بطريرك انطاكية وسائر المشرق. فالكرسي الانطاكي هو دليل على شخصيتها وأصالتها المشرقية.

ثم ان الرجل العربي المسلم البسيط يعرف أنه على الرغم من التقلبات السياسية التي عصفت بالمنطقة العربية، وعلى امتداد القرون الخمسة الأخيرة من الحكم العثماني، بقي الأرثوذكس ـ ورثة بيزنطية سياسياً وجغرافياً ـ خارج أي نفوذ أجنبي، بما في ذلك النفوذ الروسي الذي لم يدم طويلاً. ومنذ زوال القيصرية الروسية وانتصار البلشفية ـ أي بين أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ـ لم تتبنهم دولة ولا هم التمسوا حماية أجنبية، بل حملوا مع بقية المسلمين والمسيحيين لواء قضية القومية العربية والقومية السورية والوحدة والعروبة طوال السبعين السنة الأخيرة على الأقل.

فحاربتهم فرنسا الدولة المنتدبة على سورية ولبنان، وبريطانيا المنتدبة على فلسطين والعراق والأردن، وحاولت أن تقضي عليهم فرنسا بالكثلكة وبريطانيا بالبروتستانتية. فصمد الأرثوذكس، رعاة وكنيسة، في وجه المحاولتين. وعلينا أن لا ننسى أن الحملة الصليبية الرابعة قامت أصلاً ضد الكنيسة الأرثوذكسية في محاولة أخيرة لجر الكنائس الشرقية إلى السيطرة الأوروبية الغربية، أكثر مما قامت ضد المسلمين. وهي قتلت من المسيحيين بقدر ما قتلت من المسلمين، ودمرت من كنائس وأديرة المسيحيين أكثر مما دمرت من مساجد وممتلكات المسلمين.

ومن الواضح في تاريخ بلاد الشام، أن الروم الأرثوذكس انفصلوا عن بيزنطية مع الفتح العربي انفصالاً كلياً، ويوضح انفصالهم هذا أمران:

الأول ـ عندما استعاد صلاح الدين الأيوبي انطاكية من الفرنج، أعاد معه البطريرك الأرثوذكسي إليها. أي أن الارثوذكس اتخذوا موقفاً واضحاً مؤيداً للمسلمين.

الثاني ـ عندما استعاد الروم سورية في القرن العاشر، كان البطريرك الانطاكي الأرثوذكسي آنذاك مؤيداً للحمدانيين ضد الروم.

دعوة للتغيير

إن عملية البحث عن الذات التي يخوضها العرب اليوم، يجب أن تبدأ بإدراك نوعية العلاقة بين الإسلام والمسيحية والقومية العربية، عن طريق رؤية أشمل للعلاقة بين المسيحية العربية والإسلام العربي. هذه الرؤية التي يجب أن توضح كل الوضوح، ان المسيحية العربية ومن بعدها الإسلام العربي هما جانبان متميزان يشكلان معاً الحضارة العربية، لا حضارتين منفصلتين تتصارعان شكلاً ومضموناً، وهما إسهام من إسهامات الحضارة العربية في حقب تاريخية محددة نحو أقطار وشعوب معينة. إن الإسلام أو المسيحية علاقة انتماء إلى دين (أي عقيدة). أما العروبة فعلاقة انتماء إلى أمة بشطري تكوينها: الشعب والأرض، وما أثمر شطراها على مدى

التاريخ من حضارة. إنها انتماء إلى وضع تاريخي، بينما الدين وضع إلهي.

فمن إدراكنا أن المسيحية دين عربي والإسلام دين عربي، نعرف أن المسيحية السائدة في أوروبا اليوم هي فهم الشعوب الأوروبية وممارستها للمسيحية (على الرغم من وحدة النصوص). كما أن الإسلام السائد اليوم في جنوب شرق آسيا مثلاً ـ هو فهم الشعوب الاندونيسية والمالاوية وممارستها للإسلام (على الرغم أيضاً من وحدة النصوص). فلا خلاف إذن على النصوص، وإنما الخلاف على الممارسة. والممارسة وحدها هي التي تجعل هذه الديانة أو تلك، عربية مثلاً أو صينية أو أميركية.

فالمسألة ليست كيف عاش المسيحيون تحت حكم هذه الدولة أو تلك بعد الإسلام، وكيف ساد العدل والمساواة أو حل الظلم والاضطهاد في ظل هذا الحكم أو ذاك، بل المسألة هي واقع العلاقة بين المسيحيين العرب والمسلمين العرب اليوم وفي ما يواجهونه معاً من مشكلات الواقع المضطرب الذي يعيشونه معاً. وهي مشكلات تتعلق بالديموقراطية والتقدم والتحرر والمساواة الاقتصادية والوحدة وما إلى ذلك، ولا تميز بين المسيحي منهم والمسلم. ولذلك يجب أن يخلو أي خلاف من الصفة الدينية، لينحصر بالصراعات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والايديولوجية التي هي أعقد وأشمل، وهي صراعات مشتركة تنتفي فيها الصفة الطائفية.

هنا يجب ولوج باب الدعوة للتغيير في العلاقة بين المسيحي العربي والمسلم العربي ـ على أساس المشاركة في مواجهة المشكلات المشتركة، التي هي مشكلات العرب بهمومهم وطموحاتهم. فالخبرة التاريخية للمسيحيين والمسلمين في علاقتهم المتفاعلة معاً، ماضياً وحاضراً، غنية بمؤشرات كثيرة تتراوح بين السلبية والإيجابية. لكن ليس في تاريخ هذه العلاقات ما يدل على أن العلاقة بين المسيحية العربية والقومية العربية هي علاقة استعباد أو علاقة ابتلاع أبداً. فلا العروبة مطالبة ـ مسيحياً ـ بالتبرؤ من علاقتها التاريخية القديمة بالإسلام، ولا المسيحية مطالبة ـ مسيحياً ـ بالتبرؤ من عروبتها.

وهكذا يستطيع أي إنسان مميز غير مكره أن يختار الإسلام أو المسيحية ديناً، أو أن يختار أدياناً غيرهما أو أن يكفر بكل الأديان. أما العروبة فعلاقة انتماء إلى وضع تاريخي تدرك العربي منذ مولده وتصاحبه حتى وفاته ولو لم يكن مصنفاً، ولو لم يدركها، بل حتى لو كفر بها.

الخلط المستمر

لا يستطيع أي إنسان أن ينتمي إلى العروبة أو أن ينسلخ منها، ولو أراد. إذ الانتماء إلى العروبة وليد تطور تاريخي سبقه ولحقه، فكان عربياً بغير إرادته، أو سبقه ولم يلحقه فلم يكن عربياً ولو أراد. لا حيلة له في الحالتين. فهل اختار أحد والديه؟ وهل اختار أحد وطنه؟

على هذا المقياس ذاته نجد أن الأنظمة العربية، في الدول ذات التوجه القومي، أو ذات الدعوة الكيانية، أو ذات التعصب القطري، أو ذات الطموحات الوحدوية، تمارس التمييز، بشكل أو بآخر، ضد كل مبادىء القومية العربية الأساسية. وهذا بحد ذاته يجب أن يبرىء القومية العربية من ممارسات الدول العربية القطرية تجاه مواطنيها المسيحيين والمسلمين على السواء، كما أنه يبرىء هؤلاء المواطنين من مسؤولية أزمة الأديان الرسمية كما تعبر عنها وتمارسها هذه الأنظمة. فالمسيحية الرسمية في أزمة، والإسلام الرسمي في أزمة. والأزمة هي في علاقتهما بالأنظمة الحاكمة وتوجهاتها وممارساتها.

أما ما يؤخذ على الفكر القومي العربي من أنه لا يستطيع أن يفرق حتى الآن بينه وبين الفكر الإسلامي، فمرده إلى الخلط الذي ما زال قائماً بين العروبة والإسلام. إن المعادين للفكرة القومية من المسلمين لا يزالون ينتظرون من العرب المسيحيين أن يتخلوا عن نصرانيتهم حتى يصبحوا عرباً. كما يتوقع المعادون للفكرة القومية من المسيحيين، أن تتخلى الأكثرية العربية المسلمة عن إسلامها حتى تصبح أهلاً لحمل لواء فكرة القومية العربية. لكن كل هذه التوقعات سقطت عند المواجهة التاريخية الداعية باستمرار إلى وجوب التمييز باستمرار بين العروبة كقومية وبين الإسلام كدين. لأن تحديد من هو العربي بقي محصوراً في حدود البلدان التي تتخذ من العربية لغة الفكر والثقافة، ومن العروبة موضوع اعتزاز، مسلماً كان هذا الشخص أم غير مسلم، وفي حين يجب أن يبقى تحديد المسلم محصوراً بمن كان مخلصاً في إسلامه سواء أكان عربياً أم غير عربي، وفي أي بلد أقام وبأي لغة نطق. لذلك قد يتعدد الانتماء الديني (أي العقائدي) في الأمة الواحدة من دون أن يمس التعدد وحدة الأمة.

نضارة الجدل

إن المواجهة التاريخية نفسها مدعوة لتحد كبير، يحمل عبئه الأكبر العرب المسلمون، المطالبون بأن يوفروا للمسيحيين العرب الإطار القومي الصحيح للعمل الوطني المشترك. فبذلك يصلون إلى نوع جديد من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. لكن الذين يجردون الإسلام من روح المعاصرة الضاربة في أعماقه، إنما يجردونه من حقه في الاستمرار والبقاء. لذلك فعلى العرب المسلمين أن يقدموا للعرب المسيحيين طرحاً جديداً للفكر القومي العربي الوحدوي، واضعين بذلك حداً للخوف المسيحي من العروبة. ولا يمكن أن يعاد للقومية العربية نضارتها وجدليتها في عصر الردة الدينية والسلفية المتعصبة والطائفية المقاتلة إلا إذا أعاد الكتاب والمفكرون المسلمون طرحها مجدداً على الأسس المشار إليها.

إذا كان التاريخ شاهداً صادقاً، فعليه أن يؤكد بواسطة العرب المسلمين ـ من كتاب ومفكرين ـ أن رعايا الدولة المسلمة من نصارى ويهود لم يعرفوا من الأمن والاحترام والحرية ما عرفوه وما نعموا به في ظل الإسلام. إن التاريخ لا يعرف عصراً من عصور الإسلام وضعهم في خانة «الأقلية». فهذا التعبير اخترعه الاستعمار الأوروبي ـ البريطاني والفرنسي ـ حيث نصت صكوك الحماية والانتداب على البلاد العربية، بأن من مهام هذا الاستعمار «حماية الأقليات». أما الإسلام في عدالته وحكمته فلم ير فيهم إلا مواطنين أحراراً.

سقوط التداخل

إن مستقبل العلاقة بين العروبة والإسلام، مرهون بأمرين:
الأول هو بلورة الحركة القومية العربية من ضمن صراع ذي أفق

• محاضرة ألقيت في مؤسسة عبد الحميد شومان في عمان ـ الأردن، السبت ٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٢.

تاريخي علماني ديموقراطي.

والثاني هو قيام ثورة في الفكر الديني الإسلامي تنسجم مع حقائق العصر، عصر العقل والعلم والحرية.

فبذلك يسقط التداخل بين مفهومي العروبة والإسلام، ويتعذر على مختلف الفئات توظيف هذا التداخل لخدمة مواقعها الفكرية وحركاتها السياسية. ومن يراجع تطور الفكر القومي الحديث يلاحظ أن العرب المسيحيين كانوا في مقدمة الذين حاولوا انقاذ مفهومي العروبة والإسلام من التداخل وإيضاح الفاصل بينهما.

مقولات كهذه لا ينفع في الرد عليها الاكتفاء بمواقف تقليدية كإلقاء اللوم على الامبريالية والاستعمار، تهرباً من المسؤولية بل الانطلاق من مسلّمة أن العلاقة بين العروبة والإسلام لا يمكن وعيها وعياً صحيحاً إلا إذا انخرطنا صادقين في معارك التحرير: تحرير الإنسان وتحرير الأرض. الثوروي العربي الأصل، هو الثوروي المسلم الأصيل والثوروي المسيحي الأصيل. وأصالة الثوروي العربي تعني، فوق كل شيء، العمل من أجل التغيير، ولا تعني حمل السلاح وقطع الرقاب. والثوروي العربي هو الذي يدرك، مهما كانت طائفته ومذهبه، أنه في خندق واحد مع ثوروي عربي آخر لا يقل عنه أصالة ولا يزيد عنه وطنية مهما كانت أيضاً صفته الطائفية. وفي داخل هذا الخندق لا حاجة للجدل والتناظر في هوية الثوار، لأن المهمة الأكثر أهمية وإلحاحاً وأشد استيلاء على العقل والنفس هي مهمة التحرير. والعربي الأصيل هو الذي يرهن نفسه لهذه المهمة.

هنا يجب التأكيد أن التناقض بين العروبة وبين الإسلام تناقض مفتعل كل الافتعال، وأن العلاقة بينهما تتجاوز المفهوم العقائدي للإسلام إلى المفهوم الحضاري الواسع، ولا تتناقض أبداً مع وجود سمات مميزة لمفهومي القومية العربية والإسلام.

ولا مجال للخلط بين علاقة الانتماء إلى العروبة وعلاقة الانتماء إلى الإسلام لا في الأشخاص، ولا في المضمون ولا في حدود الانتماء من الزمان أو المكان. وما تزال علاقة الانتماء إلى الأسرة، أو إلى القرية، أو إلى الحزب، قائمة بجوار الانتماء إلى الدولة أو إلى الوطن أو إلى الشعب من دون خلط أو اختلاط. فلا يقوم لدى الشعب العربي سبب للخلط بين العروبة والإسلام.

فالمشكلة هي في إخفاق العديد من المفكرين القوميين في الطرح العلماني لمفهوم القومية وفي تردد بعض المفكرين الإسلاميين في الاستجابة لضرورة التجديد والإصلاح، فلا يرفع العلماني راية العلمانية في سياق انتماء طائفي للغرب أمّن له امتيازات معينة، فتصبح العلمانية هنا اسم علم لمشروع سياسي استعماري واضح الملامح، ولا يرفض المسلم العلمانية نفسها في عملية تحسس سياسي سابق ولاحق لمعنى مصطلحها الأصلي. هكذا تصبح العلاقة تكاملية تعتمد على طرح مفهوم صحيح للعروبة، وعلى استيعاب الفكر الإسلامي الجديد لضرورة طرح إسلام العصر، إسلام الحداثة والتغيير، صاحب الإمكانات الثوروية التي كانت له في الماضي وفي الحاضر.

صراع الرجعيين والتحرريين

وما الاستسلام امام شراسة الهجمة الطائفية والتسليم بانحسار العروبة إلا ردة من الردات التي تمر بها كل شعوب العالم. ولا يكون الانتصار على هذه الردة إلا بالحوار المخلص الرائد بين مواطنين وطنيين، مسيحيين ومسلمين، لا يتجاهلون الدين، وإنما يؤكدون وحدة الانتماء وشراكة المصير وضرورة التعايش الحقيقي، لا المزيف ولا المصطنع، الذي ولد همجية الحرب اللبنانية.

وكما لا معنى لوضع سكان إيران أو باكستان أمام الاختيار بين أن يكونوا مسلمين وبين أن يكونوا إيرانيين أو باكستانيين. أو أن يوضع الانكليز مثلاً أمام الاختيار بين انكليزيتهم وبين المسيحية. كذلك لا معنى لأن يوضع سكان منطقة تمتد من المحيط إلى الخليج أمام الاختيار بين أن يكونوا عرباً أو يكونوا مسلمين. انهم جميعاً عرب وعروبيون، لا بالفصاحة ولا بالنسب ولا بالدين، بل باللغة والثقافة والتاريخ والمصير الواحد والمصالح المشتركة. كلهم عرب أو مستعربون، منهم المسلمون وهم الأغلبية ومنهم مسيحيون وأتباع ديانات أخرى وهم أقلية. انه لا معنى لذلك. إذ الانتماء إلى وطن وإلى قومية شيء، واعتناق دين من الأديان شيء آخر.

إن المشكلة الأساسية في الحديث عن المسيحيين العرب ومستقبلهم ـ على حد تعبير الدكتور قسطنطين زريق ـ ليست بين المسيحية والإسلام، ولا بين المسيحيين والمسلمين بصفة مطلقة، «وإنما هي بين الرجعيين والتحرريين في هذا الجانب أو ذاك. وتتعقد هذه المشكلة، ويسودّ وجه المستقبل ويشتد خطره كلما قويت الرجعية في أحد الجانبين أو فيهما معاً. وعلى العكس تهون المشكلة ويهون الخطر ويزهو وجه المستقبل كلما قويت التحررية في أحد الجانبين أو فيهما معاً، وكلما تماسك التحرريون عبر الحواجز القائمة بينهم وتعاضدوا وتعاهدوا على النضال المشترك ومضوا فيه قدماً». □

مراجع

١ ـ الدكتور طريف الخالدي. «اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الاسلامي». مؤسسة الأبحاث العربية. بيروت. ١٩٨١.

٢ ـ البطريرك اغناطيوس الرابع هزيم. «الأمل الوحيد هو المقاومة الوطنية اللبنانية». «السفير». ١٩٨٥/٣/١٦.

٣ ـ فيكتور سحاب. «من يحمي المسيحيين العرب» و«العرب وتاريخ المسألة المسيحية». الوحدة للطباعة والنشر. بيروت. ١٩٨٦.

٤ ـ الدكتور ادمون رباط. «المسيحيون في الشرق قبل الاسلام». مؤسسة الأبحاث العربية. بيروت. ١٩٨١.

٥ ـ المطران جورج خضر. «المسيحية العربية والغرب». مؤسسة الأبحاث العربية. بيروت. ١٩٨١.

٦ ـ الدكتور عصمت سيف الدولة. «عن العروبة والاسلام». مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٨٦.

٧ ـ الدكتور محمد عابد الجابري. «العروبة والاسلام:لماذا الثنائية؟». مجلة «اليوم السابع». باريس. ١٩٨٥/٩/٣٠.

٨ ـ الدكتور قسطنطين زريق. «المسيحيون العرب». مؤسسة الأبحاث العربية. بيروت. ١٩٨١

■ راجع كتاب رياض نجيب الريّس. «المسيحيون والعروبة. مناقشة في المارونية السياسية والقومية العربية». شركة رياض الريّس للكتب والنشر. لندن. ١٩٨٨.

في ظل النظام العالمي الجديد: رقابة على الكتاب أم ترويج للتهريب؟!

عبد الغني مروة

■ من فتح مدرسة أغلق سجناً.

هكذا قالوا يوم كانت الدنيا بخير أما اليوم، وفي ظل النظام العالمي الجديد، تقتضي الدقة أن نقول:

من يقفل مدرسة يفتح مطعم «همبرغر»، والحبل على الجرار.

.. الحبل على الجرار يعني، ان الله عز وجل، وحده، يعلم ماذا تخبىء لنا الأيام المقبلة، فكلما جاء رئيس اميركي، وكلما رحل رئيس آخر، تعودنا، ان يجرف الواحد أو الآخر منهما في طريقه، مجموعة من الضحايا والقضايا.

كل واحد منهم، كل اربع او ثماني سنوات، يطلع على عباد الله بمشروع، وكل مشروع يمهد لديكتاتورية جديدة تحت شعار الدفاع عن الديموقراطية.

آخر ضحايا النظام العالمي الجديد، (بعد الرئيس بوش طبعاً) كان المركز الثقافي السوفياتي في بيروت، فقد عجزت إدارة المركز في ظل القيادات الروسية الجديدة عن تسديد المصاريف، فحولت الجزء الأعلى من المركز الى مطعم «للهمبرغر والبيتزا» لكي تغطي من مداخيله مصاريف الجزء الأسفل وهو عبارة عن مسرح صغير ومكتبة ومدرسة لتعليم اللغة الروسية!

قبل اعلان النظام العالمي الجديد، وفي مدينة بيروت ذاتها، وعندما كانت السيادة «للديموقراطية» الميليشيات كنت أقرأ على لافتة كرتونية صغيرة في أحد شوارع بيروت، أطرف وأهم اعلان للديموقراطية في العالم:

«لدينا اذاعة أف أم للبيع».

يومها في بيروت، كان كل شيء معروضاً للبيع، حتى حرية القول.

رحم الله تلك الأيام، أيام ما قبل عاصفة الصحراء، فماذا ما بعد العاصفة؟ أول الغيث قطر ثم ينهمر! وهذه بعض العناوين:

معرض الشارقة للكتاب:

الرقابة تهاجم جناح «رياض الريس للكتب والنشر» وتحاول مصادرة ما يزيد على أربعين عنواناً سبق للرقابة ذاتها أن أجازتها. وقد تدخل الشيخ سلطان بن محمد القاسمي حاكم الشارقة وعضو المجلس الأعلى لدولة الامارات العربية المتحدة، شخصياً لانقاذنا من براثن المراقبين، ورغم انه لم يبق لدينا سوى القليل من العناوين للبيع وللعرض خرجنا، من المعرض، بحصيلة مشرفة: رأسنا أولاً، ومجموعة من شهادات الاطراء وخنجر فضي كان عبارة عن جائزة «الابداع» في المعرض.

معرض الكويت الدولي:

بعد أن صادرت الرقابة ما يربو على ١٢٠ عنواناً قبل المعرض، داهمت عناصر الرقابة «جناح رياض الريس للكتب والنشر»، وصادرت ما يربو على ٦٠ عنواناً آخر. لم يكن في المعرض مرجع يمكن الاستنجاد به وانما على العكس فقد قرر احد مسؤولي المعرض «هاشم السبتي»، أن يمارس كرمه على حسابنا فكان يشد بأيدي اصدقائه او بعض أسياده ويقدم لهم نسخاً من كتبنا «هدايا» شخصية من طرفه وهو يقول لهم: «هذا كتاب ممنوع ومصادر، هدية مني لكم».

وفي جردة بسيطة تبين لنا ان المسؤول المحترم قد تصرف لخدمة مزاجه الشخصي بكمية من النسخ تجاوزت قيمتها ٢٦٠٠ دولار. كما فرض، علاوة على ذلك، سحب ثلاث نسخ من كل عنوان لخدمة منصبه الرفيع! وبذلك صارت الخسارة مضاعفة.

يعني انه بفضل «عاصفة الصحراء» صرنا كشركة تجارية محدودة الامكانيات. نساعد وندعم دولة الكويت وأهلها بدل ما يفترض انه العكس!

ومن المفارقات الغريبة، ان الرقابة الكويتية أصرت على منع كتاب أصدرناه عنوانه «الكويت في الوثائق البريطانية» الذي اعتقدنا انه يخدم الكويت وقضيتها. وإذا كان كتاب عن الكويت وقضيتها المصيرية، والذي نشرت فصوله كاملة في جريدة «صوت الكويت» الحكومية، أصبح ممنوعاً على الشعب الكويتي الاطلاع عليه


المملكة الأردنية الهاشمية
المطبوعات والنشر
ادارة رقابة الكتب

عطوفة مدير عام المطبوعات والنشر

لقد وردت عن طريق جرك ... عمان/الجمرك الكتب المدرجة أدناه لحساب دار الفارس للنشر والتوزيع

بالايعاز لمن يلزم مراقبتها واشعاري بالنتيجة كي اتمكن من التخليص عليها والعمل على تسويقها، واني اتعهد بالتقيد التام بقراركم والالتزام بتحمل المسؤولية القانونية المترتبة على مخالفتي لنص قانون المطبوعات والنشر واي قوانين اخرى.

واقبلوا فائق الاحترام ؟

حرر في ١٩٩٢/٩/٢٦ اسم المستدعي دار الفارس للنشر والتوزيع توقيعه ...... رقم الهاتف ...

- بيانات تبيا طباعة -

الرقم	اسم الكتاب	اسم المؤلف	عدد النسخ	المصدر	اسم الرقيب	الرأي

مدير عام المطبوعات والنشر

مدير ادارة رقابة الكتب

«والتحصن» به، فماذا يريده الرقيب «الشاطر» أن يقرأ؟ لم يبق سوى قصص عنتر وعبلة، وفتاوي شيوخ مصر، وتفسير ابن كثير!

معرض قطر الدولي للكتاب:

تقدمت شركتنا بطلب للاشتراك، ودفعت المبلغ المرقوم الى هيئة الكتب القطرية وقدمت لائحة بالعناوين. وقبل المعرض بأسبوعين تلقينا لائحة بالكتب الممنوعة في قطر، فاكتشفنا، ان ١٥٧ عنواناً من عناويننا والتي تشكل ٨٠ بالمئة من اصداراتنا، غير مسموحة، وبدون أي مبرر. فأبرقنا نعتذر عن الاشتراك ونطالب باستعادة قيمة الاشتراك متحفظين على العطل والضرر.

المعرض الأردني للكتاب:

لم نر مبرراً للاشتراك المباشر في هذا المعرض طالما اننا نعلم سلفاً، ومن خلال تعاملنا اليومي، ان أكثر كتبنا صارت ممنوعة في عمان. ولذلك فقد اشتركنا عن طريق إحدى دور النشر وفوجئنا ان مجموعات كبيرة من كتبنا، بما فيها عدد من الروايات، صارت غير مسموحة وإن كتباً كانت مسموحة في الماضي صارت ممنوعة، وان كتباً ممنوعة صارت مسموحة.

وفي زيارة خاصة الى مسؤول الرقابة اكتشفنا ان الانفتاح السياسي والديموقراطية السياسية التي يمارسها الشعب الأردني بحماسة لا مثيل لها، يقابلها تزمت وتشدد في الرقابة على الفكر والثقافة لا مبرر له وخصوصاً عندما تحاول الرقابة ان تظهر حرصاً على ما تسميه «الآداب العامة» وكأنها مؤتمنة على خيال المواطنين، وكأنها عندما تمارس الحصار على الكتاب فإن ميزان الآداب سينتصب وتنتشر مكارم الاخلاق! ولا ادري، ماذا يفعل الرقيب في الأمسيات، عندما تنصرف الجماهير الى مشاهدة الأفلام الجنسية الاباحية التي يبثها التلفزيون الاسرائيلي مرتين كل اسبوع!

يعني ذلك، بمعنى آخر، انكم تدعون الحرص على المواطن «بتجهيله» الثقافة العربية ثم تنامون ملء جفونكم في ظلام الليل امام غزو «الثقافة الاسرائيلية»!

حرص يجهّل «الثقافة العربية» وغفلة تعزز «الثقافة الاسرائيلية»

معـرض جامعـة الامام محمـد بن سعود بالرياض:

استثنيت دارنا، ولم تدعَ للاشتراك على الاطلاق.

معرض مسقط العربي الأول للكتاب:

يقتضي الانصاف، القول، ان هـذا هو البلد الخليجي الـوحيد، الـذي لم يفرض شروطاً ولم يصادر كتباً ولم يطلب رقـابة، وقـد كان أكثر معارض الكتاب تنظيماً ودقة.

معرض بيروت السادس والثلاثون للكتاب:

ما الفرق بين احراق الكتب ومصادرتها؟

مـارست شركتنا «رقـابة» ذاتيـة خلال هـذا المعرض، ولم تعـرض كتاباً هو «نزهـة الالباب فيـما لا يوجـد في كتاب» لكي لا تثـير جدلاً عقيمـاً أو تفتـح فـرصـة امـام بعض «المتسلقين» لممارسة استغـلال رخيص، او ابتزازنا كما حصل في المعرض الأسبق مع كتاب «الروض العاطر في نـزهة الخـاطر». وقـد جاءت حصيلة الـدار من المعرض، جائزة «الاخراج» بعد أن فزنا في المعرض السابق بجائزتي «الابـداع» و«الاخراج».

معرض الكتاب العربي في سوريا:

مـا تزال سـوريا، قـاعدة رئيسيـة لتسويق الكتـاب العـربي. ففي القطر السوري كثافة كبـيرة من القراء تقبـل على الكتـاب بنهم كبير. ومعرض الكتاب العربي الذي يقام في قاعات مكتبة الاسد في دمشق هو من المعارض الأساسية التي تتيح لنا كناشرين، الاحتكاك المباشر مع القاعدة العريضة لقرائنا.

***

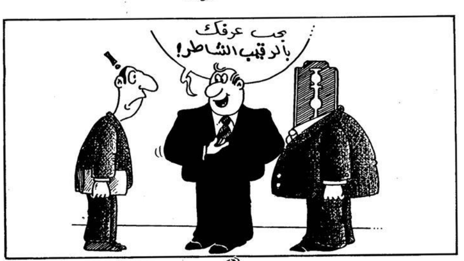
وهكذا، يبدو لنـا، وليس في الأمر اجتهـاد ولا تحليل، اننـا كدار نشر، نتعامل مباشرة مع حرية القول والفكر. تصادر عناويننا بشكل لم نشهد له مثيلاً في ظل الدول التي يرعـاها الـنظام العالمي الجـديد. ونشهد تساهلاً في الدول التي تشبّ على الطوق، ولا تخضع لمشاريـع الاستسلام.

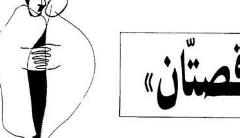
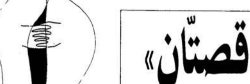
ان الكتب الممنوعة في هذه الأقطار العربية، ولعلم الـرقيب، تباع في طول البلاد وعـرضها، بـالتهريب، وبـأسعار مضـاعفة سـواء عن طريق «الفوتوكوبي» أو عن طـريق التهريب المبـاشر. وقرار المصـادرة يساعد عـلى ترويـج هذه الكتب والسعي لاقتنـائها بـأي وسيلة. وفي عصر «الفـاكس» و«الفوتـوكوبي» لم يعـد هنـاك «جـدوى» فعلية من الرقابة. فالقارىء الذي يحرص على قـراءة كتاب يحصـل عليه وبـأي شكـل من الأشكال. الفـارق الـوحيـد هنـا، هـو ان السلطات التي تعتمد الرقابة، تشجع على التهريب، والسرقة، وبالتالي فـإن المتضرر الوحيد هو مواطنها الذي يدفع اسعـاراً مضاعفة لصالـح المهربـين، دون أن تتمكن تلك السلطات من خـدمـة اهـدافهـا وهي تحصـين «المواطن» من الفكر المضر (وكأن المواطن لا يميز ما هـو مضر له ومـا هو مضر لها) كما انها تلحق أضراراً كبيرة بالناشرين.

عودوا الى رشدكم واتقـوا الله فيما تعملون. فقـد دعانـا الرسـول لكي نـطلب «العلم» ولو في الصـين، ولم يخش على أمتـه «الجاهليـة» من أذى الفكـر «الصيني». ولم يحذرنـا من الغزو الفكـري الصيني أو المعتقدات الصينية يومها. قبـل خمسة عشر قـرناً، لم يكن في الجـزيرة العربية «فاكس» ولا أقمار اصطناعية ولا «كومبيـوتر». وكـان الاسلام بخير وكنا خير أمة «اخرجت للناس».

ولكن ما حالنـا اليوم ونحن نـواجه حصـاراً لا يوازيـه سوى اجتيـاح «التتار» لأرضنا الطيبة واحراق المكتبات واشعال النار بالمخطوطات.

ولعمـري هل هنـالـك فـرق بـين احـراق الكتب أو مصـادرتهـا! عجبي! □



«قصتّان»

غياب



■ في الطريق من البصرة لأبو الخصيب. وعند عبورنا الجسر. أشار الجندي الذي معنا، أنظروا:
هذا هو «نهر جاسم». ثماني سنوات من عمري أودعتها للريح مرّت من هنا.
كنتُ أرسم صور أطفالي في روج الحضر وأودع صحبهم.
في الليل نسيطر على النهر، ونبني مواقعنا. وفي الصباح يحكم الايرانيون سيطرتهم، ويبنون مواقعهم.
كنا كبيادق الشطرنج من ينهي اللعبة ويبدأها من جديد؟! وكنتُ مشدوهاً بالخيبات. وأنا أتابع أخبار الحرب، والجنود يهيمون في صحراء الموت..
لحظتها،
شاهدتُ الجندي نفسه، يخرج من صحراء التلفزيون. ويسألني هل أندلعت الحرب من جديد..؟ □



قمر المآتم



■ قالت لي أمي لا تبعد. ستكون اليوم عريساً. سألت نفسي ببراءة. لكننا في عاشوراء.
ألبستني ثوباً أبيض، ولفت رأسي بعمامة خضراء وقلدتني سيفاً ممروغاً بسائل أحمر.
أخذتني من يدي وقادتني بين سوادٍ وعويل. كن يرششنني بماء الورد، وينثرن الحلويات حولي.
وهن يصدحن بزغرداتهن العالية. وبصوت واحد:
«هذا ما هو قابل نسوان يزفونه».
الشموع التي زُرعت وسط الصحون، كنجوم توزعت في غلس السماء، تقودني إلى حيث تجلس «عروسي».
اقتربتُ منها كانت تكبرني بسنوات. ارتفعت صيحات الباكيات وعلا لطمهن وعويلهن. اقتربتُ من «عروسي» وقطعتُ لها من قماش عمامتي. وقلت لها أنتظريني خارج المآتم. وغبتُ..
لكن الصدفة قادتني، وحررّتها من عباءتها.
رأيت وجهها كفلقة قمر يهرب من سطوة الليل.
ابتسمت وقالت لي:
كنت يومها لا تستطيع القيام بالدور المطلوب. □

حسن دعبل
السعودية



في الواقعية الجديدة والسياسة

العلنية مرة أخرى

يوسف بزي

■ حين انتصفت الثمانينات، كانت قد انتهت آخر المساومات القائمة بين الفن والفلسفات الايديولوجية التغييرية. اذ تنحّت هذه الأخيرة عن «قيادة» العالم وتبرأت من مجمل القيود التي كبلت بها الفن، منزوية ومتوارية في السراديب والأروقة الاكاديمية أو المكاتب الحزبية، في لحظة تأنيب ضمير لم يسبق أن شهد التاريخ مثلها على الاطلاق.

ذلك حرَّر الفن ويتّمه في آن. اذ لا كشّاف له ولا مسيِّر. لا بيان ولا عقيدة. وهذه المسألة، رغم التفاؤل المنتشر، اشكالية تؤرق ارباب الفن وتقضّ مضاجعهم، بكتمان حيناً، وبلا ادراك أحياناً أخرى. فالفن كتابة ورسماً وتصويراً وحتى تمثيلاً، يجد مشاريعه واشاراته، بآلية تلقائية وعضوية، من خلال نُظُم افكار متناسقة وكلية. أو من خلال انتظام مفاهيم مجردة وتصورات تشبك بين الأسئلة المباشرة الانسانية وبين الهواجس الميتافيزيقية في اقل تقدير. وبصورة ايسر، فان الحالة الفنية كانت على الدوام جزءاً مركزياً من الدائرة الفكرية. أي السياسية بالتأكيد. وبقدر تبادل الدور الاستلهامي ما بين السياسي/الفكري والفني/الابداعي كانت دورة الغذاء الذهني والروحي تتسع وتكتمل... على كل حال، هذا تعريف غير مبتكر ومتسرع، انما يفي بحاجتنا هنا، لكي نصوّب وجهة الكلام نحو مسألة الزواج الأبدي ـ الذي يبدو للبعض قسرياً ـ ما بين السياسة والفن.

وراهناً، فان الفن الذي تواطأ، بصورة صريحة، في تشييع «السياسة»، نحو نهاية مطافها، هو أيضاً يشوبه شعور عميق بالذنب. وربما شعر ان جزءاً منه قد تمت خسارته إلى الأبد. وما هو عليه الآن، من وحدة وحرية تجعلانه يتيماً أو أرملاً، لا يوازي، بالطبع، ما كان عليه من رفقة ومزاملة أو من تبعية وطاعة أيام عيشه في بلاط الايديولوجيا الحاكمة، أو في الغرف السرية لايديولوجيا ثورية منتفضة ومعارضة. وفي الحالتين كان يعرف وجهة اللعبة على نحو مفهوم وبسيط. فالسياسة كفنٍّ ايديولوجي كان شغلها الشاغل طمأنة كل اقتراح أو تساؤل فني بنعومة المستقبل وبـ «الحياة الوردية». تلك فترة ساذجة بلا شك، ورغم التهمة التي التصقت بكل الظواهر الفنية في تلك المرحلة واعتبرت انها تنتمي إلى فن سياسي أو «ملتزم» ايديولوجي، فانه مما لا شك فيه أيضاً أن تلك الظواهر لم تكن فناً بالاساس وتمتعت بمواصفات لا تتفق مع «الذكاء» السياسي أو حتى «الثورية» الايديولوجية. أي انها كانت شيئاً مستلباً إلى درجة بالغة المأساوية كحكاية الحجل والغراب في المشية الشهيرة.

لقد وجد الفن نفسه، على نحو مفاجىء، امام فراغ هائل تركته السياسة أو الفلسفة أو بكلمة أدق الايديولوجيا. وذلك أوجب عليه التخلي عن طمأنينته واندفاعاته ومشاريعه، وأوجب عليه تواضعاً وهدوءاً وخوفاً أكثر، ومراجعة حسابات قاسية. وهذا متشابه إلى حد بعيد ومتلازم مع مصير معنى السياسة كتدبير وادارة فحسب. هذا التلازم بين السياسة الجديدة والفن الجديد بدا أكثر راحة لهما. فاذا كان الفن «السابق» (إذا صح التعبير) الحداثوي والسياسة «الحداثوية»، اتسما بشكل عميق بعدم مصالحتهما للواقع، وكانا يسعيان في كل تعبيراتهما وسلوكهما نحو تنفيذ شعار «تغيير العالم» بكل الوسائل على نحو عصبي ومتواتر وبشكل ضاغط، حتى ان ذاك الفن كان على قاب قوسين من تكريس مفارقته النهائية للواقع. فإنهما الآن أخف اعباء ومسؤولية مفترضة، وأكثر مرونة بما لا يقاس مع ذاك التصلب الذي اتصف به الفن كما السياسة، في ادعاء العبثية

والتجاوزية والفوقية والانقلابية والثورية والتغييرية والحتمية والتفردية والعلمية إلخ. كان ذلك بلا ريب نصاً مفبركاً بمواد ايديولوجية منافية ومعادية لكل رغبة واقعية.

والفن الذي كان محموماً بإرادة الالغاء، والنفي والاستبداد، كما السياسة الآنفة الذكر، وكان يُفترض ان ذلك من طبيعتيهما، قد آل إلى الانتهاء على صورة نقيضة، فاذ بالفن والسياسة، الآن، محمولتان بإرادة التفهم والقبول والمشاركة. وهي فطرة الديموقراطية على الارجح، الأدنى مرتبة والأقل ترفاً. وبهذا المعنى استغنى الفن عن سعيه - المتهالك مع السياسات التغييرية - إلى مصادرة العالم واستحواذه.

ذلك حتّم على الفن استقالات كثيرة وندماً متواصلاً - قد لا تحمد عقباه أيضاً - فمثل هذا الندم يجر إلى تطرفات من الصعب التكهن بنتائجها. وان كانت مظاهر ايديولوجيا «ما بعد الحداثة» الماثلة الآن بكل قبحها ومجانيتها ولاأخلاقيتها، هي بعض هذه النتائج. فالتطرفات الناجمة عن صدمة «نهاية» الحداثة فناً وسياسة، لا تجد هدفاً أمامها سوى فصل كل فن عن كل عقلانية، عبر تحريف كل معنى للديموقراطية أو لمفاهيم التآلف والتعدد، بشكل يبرر تآلف «التفاهة» مع «البساطة» ويبرر تجاور «السطح» مع «العمق» ضمن منطق كارثي في أقل تقدير.

تلك التطرفات تريد طلاقاً من السياسة من أجل فنها العبثي الجديد بامتياز. وقد يكون في ذلك سحر وجاذبية لا تقاوم في الاجواء القائمة الآن على النقمة من كل سياسة وكل انتظام.

وبقدر ما تبدو الدعوة إلى الالتزام السياسي اليوم مثيرة للسخرية والتهكم، بقدر ما تبدو لنا صورة الفنان السياسي ضرورة أكثر من أي وقت مضى. وهي دعوة ليست باي حال سلفية أو أصولية أو حركة معاندة، بل هي متماهية مع تبدل معنى السياسة والسياسي تبدلاً جذرياً لا رجوع عنه، فالذي يُجرب المُجرب يكون مخرباً (على حد قول المثل العامي).

كل هذا يتطلب فناناً جديداً وسياسياً جديداً. ذلك ما يبدو لنا راهناً في فن وسياسة التدبر ليس إلا، في فن وسياسة التفهم، وفي فن أكثر واقعية واضأل حلماً، اقل مثالية وأكثر ديموقراطية، أو بحسب الدارج، أكثر تسامحاً وقبولاً للتعددية. ذلك سياسة وفن لا استبداد فلسفي فيهما، بقدر ما فيهما غريزة نقد مستمرة. وذلك الفنان الملتزم بالمعنى الجديد ملتزم بالسياسة في مسلكها الجديد. وهذا ضرورة لفن وفنان اقل عبثية، أكثر تواضعاً، لا رغبة فيهما لفوضى وريثاء «ما بعد الحداثة».

لا يبدو ان كل هذا متحقق إلاّ في تلك «الواقعية الجديدة» الأقل مفارقة وأشد شبهاً بالاشكال اليومية والتفاصيل العادية للحياة، وكأن هذه «الواقعية الجديدة» في الفن بعض من سياسة التدبر العادية والالمام بمعرفة اليوميات وحقائقها، وذلك يفتح الباب على مصراعيه ليندمج الفن مرة أخرى ضمن ابسط النشاطات الانسانية اليومية، كأن يعود إلى مطارحه الأولى أي إلى وعيه (المميز تقنياً عن السياسة) المباشر الحِرَفي والجماعي. وربما المشاعي على شاكلة فن البدايات الحضارية، حيث الفن ليس مستقلاً أو مفارقاً.

هذا ليس طموحاً وتصوراً حتمياً بقدر ما هو تمثيل لنتائج ديموقراطية الفن وقبوله اللامحدود للمشاركة والائتلاف والاختلاف. وعلى ضوء ما تقدم فان شيوعية الفن اصبحت أكثر واقعية، ومن منطلق ومطرح لم يتم تصورهما قبلاً.

ان «الواقعية الجديدة» نسبة لما ذكرنا، تبدو أول مصالحة فعلية وحقيقية مع الارض والبشر، مع العفوية والخطأ، مع النتوءات والشواذات، مع البدائية والسذاجة والطرافة والبساطة، بل حتى مع السهولة والثرثرة واللغط.. انها سياسة العلنية مرة أخرى وبشكل ملموس وشامل.

ولان ليس من «مكتوب» سوى ما نكتبه، فان الواقعية الجديدة هي باختصار كتابة ما لم يكتب. واذا كانت الحياة المعاصرة قد أودى بها التقليد الاعمى للأدب والسينما والفن وأدى إلى فقدان حقائقيتها لصالح انتقائية الفن الحديث، فان تحول المجرى والعلاقة بشكل معكوس قد أدّى إلى واقعية فنية - كل شيء فيها صالح للكتابة - أكثر حياتية يعيد الرشد للحياة نفسها على نحو هادىء وملائم لكل الأذواق. انه فن أقل فنية أو ترفعاً، إلا انه أكثر حيوية وقدرة على فضح الحياة واعلانها دون خجل ودون عداء في الوقت عينه.

تلك واقعية تنتصر للنثري على الشعري، وتنتصر للحكاية والاسطورة والسحري على الرواية، تنتصر للارتجالي على الاستوديو. واقعية سحرية، واقعية تنصب العلنية أيضاً سمة للسلوك الأدبي والسياسي متواز لا أدلجة فيه. فليس صدفة أن تغدو سيرة محمد شكري في «الخبز الحافي» مثالاً رائعاً للقراءة، كذلك صعود شعراء النثر اليومي. وكذلك جاذبية الواقعية الجديدة المباشرة إلى اقصى حد في اللوحة، وليس أقل صدفة ان يُعلى شأن السينما الشديدة الواقعية المتأثرة بالايطالية منها على نحو ما فعل فريد بو غدير ومحمد خان وخيري بشارة ومحمد ملص وأسامة محمد وميشيل خليفي وصولاً إلى جان شمعون حيث تندمج السينما الروائية بالوثائقية. وليس أقل دلالة أيضاً أن يغدو النقد مرة جديدة أعزل ودون سلاح ودون مفاهيم مسبقة، وصفياً إلى حد السذاجة في احيان كثيرة.

هذه نتائج عميقة لم نتلمس ابعادها كلها حتى الآن. فتحول الشعار الوهمي بتدمير جدار اللغة إلى مقلب آخر، أدى على نحو ملموس إلى تدمير القصيدة كبنية ونظام، وهي مسألة تعيد النظر بمغزى فن الشعر، للمرة الأولى بهذه الخطورة والعمق والارتباك.

تلك سياسة الفن والتزامه، حيث الواقعية الجديدة بوعي أو بلا وعي تعيد العمق لمعنى العالم وتكشف بشكل أو بآخر زيف تلك الواقعية التلفزيونية، ما بعد حداثية، المشففة، التي تحاول استبدال صناعة الصورة وصناعة الخبر، بدلاً من حقيقة الحدث وزمانيته ومكانيته. واقعية تعيد الاعتبار لتفرد الفعل في زمانه ومكانه بما لا يقبل التكرار، كما تحاوله رسالة اندي وارهول وماغريت في استنساخ العالم إلى ما لانهاية على مثال صورة واحدة مملّة. أي أنها واقعية ترفض تنصيب الصورة المسطحة والمصعَّدة المأخوذة من صورة المرآة وسطحها، بدل الإمعان بالنظر في واقع الشيء، بحجمه وأبعاده الحقيقية.

تلك برأينا حوافز الواقعية الجديدة ودوافعها، وهي سياسية أكثر مما نتصور. واذا كانت الواقعية التلفزيونية، المعلوماتية، جزءاً من واقعنا وحياتنا، فبالتأكيد ليس من المسموح أن تستبد بكل الواقع وتصادره على ذاك النحو الذي تنتهجه الكاميرات المتجولة ووكالات الانباء. واذا انتهى التاريخ على هذا الوجه المأساوي الذي أعلنه الغرب، فان اسطوريته وخرافته، الآن هنا، لم يزالا على القدر ذاته من قوة الجاذبية والسحر اللذين يحركان كل واقع وكل فن وكل «مكتوب»، في الماضي كما في المستقبل، وبشكل مفارق في حاضر اليوم الأكثر خرافة واسطورية من اي واقع مضى أو سيأتي. □

شيوعية الفن أصبحت أكثر واقعية

مشهديات عن حزبي سابق

يحيى جابر

-١-

الجوقة:
تنام فيأتيك الكابوس
تفيق فيأتيك الكابوس
لذا لا تفِقْ ولا تنمْ
لأنه كابوس ملبوس.

(الهوية على شكل خيمة/ مقهى، مزينة بالسيوف والرماح والكلاشنكوفات).

قناع (١): . . . آخر امرأة أحبها، تعرف عليها في الصفوف الخلفية لمهرجان حزبي أقيم تضامناً مع احدى الشعوب المهددة بالانقراض على يد الامبريالية! يومها شرب الرفيق «عبد» مع الرفيقة «فداء» أكثر من فنجاني قهوة، وأشعل لها طابوراً من السجائر، وبعد كوبين من الماء، قال لها: «أحبك أكثر من الشعوب والثورات»، فأجابته الرفيقة «وأنا أيضاً». طبعاً كان خدها أكثر احمراراً من علم الحزب، وقام الرفيق «عبد» ليدفع الحساب، ناسياً جزدانه الأسود على الطاولة. وفي الجزدان كانت هويته الحكومية، قرأتها الرفيقة، ثم قامت مزمجرة: «إنه من مذهب آخر، يا إلهي . . . يا أهلي انجدوني . . .».

حين عاد رفيقنا الحبيب إلى رفيقته الحبيبة، لم يجد أحداً سوى تذكرة هويته مفتوحة على مصراعيها كفخذي عاهرة.

-٢-

(الهوية على شكل ساحة قرية، مزينة بالغربان والبوم والعناكب).

الجوقة:
تنام فيأتيك الكابوس
تفيق فيأتيك الكابوس
لذا لا تفِقْ ولا تنمْ
لأنه كابوس ملبوس

قناع (١): لأنه مات حباً بالفلاحين والعصافير، جمع ثروته من اقلام الحبر والورق، وذهب بعيداً عن المدينة التي كان يردد دائماً انها بار وفندق ومصرف. . . فوصل إلى قريته الحلوة **(خوار بقرة)**.

قناع (٢): . . . وذات غروب، هشلت العشائر على بعضها البعض، بالعصي والمناجل والمطارق، فطرطش الدم الشعبي

■ (تفتح ستارة المسرح وهي على شكل جرائد ومجلات، لنجد في وسط المسرح بطاقة هوية ضخمة، حيث يمكن تفكيكها وتركيبها بسرعة، لتتحول إلى أشكال للحكايات التي سترويها الجوقة عن صديقنا الحزبي، سابقاً. وتتم معظم المشاهد على طريقة الايماء والرقص التعبيري، مع مناخات صوتية من الفولكلور اللبناني خصوصاً والعربي بشكل عام. بينما أفراد الجوقة يرتدون الأقنعة).



والجماهيري على الزفت، وطارت الشوارب وتعلقت جدائل النساء على أغصان الشجر **(مع زغاريد النساء، وصيحات الله أكبر)**.

قناع (٣): ... وقف رفيقنا بواقعيته الاشتراكية في ساحة الضيعة كحمامة بيضاء، فلعنته العشيرة الأولى، هشمته من قدميه حتى رأسه، لأنه لم يرضع من لبنها.

قناع (٤): ... أما عشيرة أهله، فانهالت عليه بالشتائم لأنه لم يهجم بساطوره... واتفقت الضيعة بأسرها على نفيه ولاحقته حتى آخر الطريق **(زغاريد، خوار بقرة، نهيق حمار بعيد)**.

-٣-

(الهوية... مقعد على شاطىء بحر، مزين بمظلات وبراميل ومايوهات سوداء).

الجوقة:

تنام فيأتيك الكابوس
تفيق فيأتيك الكابوس
لذا لا تفق ولا تنم
لأنه كابوس ملبوس.

قناع (١): ... صار يفكر بأن يهجّ إلى بلاد أخرى **(لغات اجنبية، هدير طائرات، صفير بواخر، قرقعة قطارات)**.

قناع (٢): ... لكنه تذكر كيف أوقفوه في احدى المطارات **[عربية أو أجنبية]** وشمشمته الكلاب على المدرج، وقالوا له: «أنت لبناني... أنت إرهابي». ولاحقته مفردات من مثل: NO، ممنوع، شلون، لوين، على فين؟

قناع (٣): ... وعندما أعادوه إلى بلاده نزل في مطار بيروت «الدولي» وحين أنهت المضيفة جملتها: «لبنان يرحب بكم» استقبله مدير الأمن العام، بتهمة عقائدية سابقة.

-٤-

(الهوية... طاولة طويلة لاجتماع حزبي، مزينة بالأعلام والجرائد واليافطات وعلامات النصر بالاصابع).

قناع (١): ... عندما ترك بندقيته على الطاولة، نهره المسؤول العسكري. شطب المسؤول المالي معاشه من الجريدة، ثم سلمه إلى المسؤول السياسي، الذي جرّده من الفقراء والعمال والفلاحين وشمس النصر.

قناع (٢): ... طردوه لأنه كلما اطلق النار من رشاشه، كانت «تحمر وجنتاه خجلاً».

قناع (٣): عند بوابة الاجتماع ودّعه الجميع بأصوات لاحقته:

«جبان»
«مثقف»
«برجوازي صغير»
«نفس قصير»
«عميل»
«انتهازي».

-٥-

(الهوية... جدار واسلاك شائكة وشاشة تلفزيون مفتوحة على رسوم متحركة).

قناع (١): ... لأنه من طائفة أخرى، لا تسعفه قدماه في العبور إلى الضفة الأخرى ليزور صديقته التشكيلية القابعة في المستشفى بعد أن حاولت الانتحار فابتلعت أنابيب الالوان.

قناع (٢): ... استأجر رفيقنا، سيرلانكياً، وحمّله بالورود. وفي اليوم التالي، أرسلت له صديقته، ممرضة فيليبينية، لتشكره.

-٦-

(تخرج من الجدار، أياد وأرجل ورؤوس، وعلى ايقاع طبلة لرقصة شرقية، تتقدم الجوقة بثيابها الفولكلورية العربية من شراويل وبرانس وجلابيات ودشاديش وكوفيات).

قناع (١): ... كانت الأسرة تعتبره دائماً ابناً ضالاً، مشاكساً أحياناً، وحماراً أكثر الاحيان.

قناع (٢): وكان اصدقاؤه - من مناطق وطبقات وفئات وطوائف وعشائر وجنسيات مختلفة - يتهمونه دائماً بأنه غريب الاطوار وحشّاش أفكار.

قناع (٣): ... فكر، كعادته، بأن يلفظ انفاسه... وكان سيبكي بعضهم من أجله، لكنه تراجع، كعادته أيضاً، عن الموت، فهناك في الاعلى، سيتهمه أحد الملائكة بأنه كان كافراً، ويقرأ عليه ما تيسر من سورة الأحزاب.

قناع (٤): ... قال الطفل لأمه:

«أماه... هذه الأرض ليست شهية، اعيديني حيث كنت لأنام من جديد... لكن الرّحم كان منطمراً بالتراب، وثمة «خلد» على بابه.

الجوقة:

يا أيها الرفاق... الفرادى...
تفيقون فيأتيكم الكابوس
تنامون فيأتيكم الكابوس
لذا لاتفيقوا ولا تناموا
لأنه كابوس ملبوس. □




عروض الخيال

نظرة في عالم عبد الحكيم قاسم الروائي

عبد الرحمن ابو عوف

■ تشكل ابداعات الروائي الراحل عبد الحكيم قاسم مرحلة مجيدة من تطور وتخلق وتحديث فن الرواية العربية.

انه واحد من أبرز كتاب جيل الستينيات الذين حققوا تحولاً وتجاوزاً في مسار الرواية العربية.

وهو مع جمال الغيطاني، وصنع الله ابراهيم ويوسف القعيد وبهاء الساهر وابراهيم اصلان قدموا في أعمالهم تجاوزاً للرواية العربية التقليدية.

فالرؤية الروائية عندهم تتجاوز بمراحل الرؤية السكونية في المبنى والمعنى، في الموضوع والتشكيل، فالرواية لديهم ليست ترجمة ذاتية وليست سرد حياة مجموعة شخصيات ومصائر متضاربة وارادات متصارعة، وليس الحدث لديهم حدثاً يتطور تطوراً رأسياً، وليس الزمن زمن التوقيت الآلي، وليس مهتماً بالوصف وصف الجو والمكان أو طباع الشخصيات، بل انه نظرة كلية دائرية تحيط بالشخصية وتعدد جوانبها، وبالحدث وتصاعده الدرامي، ويرصد النقطة عند منحنى الطريق حيث يطل على الجهات الأربع. والزمن هو زمن الحضور المعاش يعبر عن اللحظة الآتية في احتدامها ولا يصفها من السطح الساكن. إنه يرصد ويحلل ويتغلغل في قلب جدل العملية الاجتماعية ويقرأ مستقبلها.

فقد بدأت عند هذا الجيل الروائي المغامرة في رحلة الاستقصاء غير المحدودة عن ابنية تعبيرية متلائمة مع ذبذبات وزخم الواقع المصري، وسط اللوحة العريضة للواقع الانساني.

ان نظرة كلية لاسهامات عبد الحكيم قاسم، منذ أعماله الأولى، لتؤكد عذابات بحثه الدائم المضني عن رؤية ذات شمول حي للحظة مختارة أو نوع من الكشف يسجل بحروف شفافة داخل الوجود العيني المعاش على المستوى الواقعي لريف طنطا حيث صاحب الخطوة والطريق، القطب السيد البدوي، يهيمن على حياة وأحلام الفلاحين البسطاء في سعيهم بين البيت والحق والقبر، بين الحياة والموت بين التجدد والعدم بين المحدود واللانهائي.

وقبل ان نتوقف بالتحليل والتقييم عند بعض من أبرز رواياته نشير إلى سمات النهج الروائي عنده والذي شكل ملامح البيئة الجمالية والتشكيلية لعالمه الروائي.

لقد اصبحت البساطة قاعدة الكتابة الروائية عنده، كأنما هي محضر ضبط. واتجهت المحاولة التعبيرية لأسلوب التكوين والتجسيد والتشكيل لحضور التجربة المستفيدة هنا لأقصى مدى من منجزات فنون اخرى كالتركيز والايحاء في القصيدة، واستعادة تعبيرات موسيقية تتعمد تكرار الفاظ كهربية تكشف أبعاد المعنى المختبىء. والتقطيع في السرد والاستغناء عن تتابع جزئيات الحدث. فالروائي لا يقدم كل التفسيرات المطلوبة، ولهذا وقعٌ يشبه الانطباع الذي تعطيه للسينما بعض الصور المفاجئة حين تتأخر في فهم علاقات القربى أو المصلحة بين مختلف الشخصيات التي تمر على الشاشة. ان كل ذلك يشير الى أن التخيل الأدبي قد أصبح يعتبر عرضاً نموذجاً للوعي وليس مشهداً عارضاً نتفرج عليه، لكن هذا الوعي لا يتطابق مع السيكولوجيا. لقد حل وصف موقف الانسان في الوجود محل الولوج الى اعماق ضميره، وصف علاقته بالكون وبالوجود وبالتاريخ وبالغير.

ولقد كانت روايته الأولى الفذة (ايام الانسان السبعة) بداية الثورة الجديدة للرواية عند جيل كتاب الستينيات في تحطيم اقانيم الشكل الروائي التقليدي المغرم بالوصف ورسم الشخصيات والأنماط والجو والوحدات الثلاث حيث البداية والعقدة والنهاية. تلك الرواية التي تخلصت من الرواية الواقعية المستوفية الشروط، وقدمت الواقع في حضوره وركزت عدستها التحليلية على اللحظة الحاضرة وفجرت تناقضات الواقع للكشف عن المستقبل.

انها تصور وترسم وتجسد بالصورة والرمز، طقوس وتقاليد الأيام السبعة استعداداً للاحتفالات الشعبية التي تقام لمولد سيدي الشيخ السيد البدوي قطب طنطا، وهي تستعير مادتها من أهازيج وأوراد وأذكار طرق الصوفية، انها تقدم عالم الفلاحين البسطاء في ريف طنطا وهم يبحثون عن الطهر والنقاء والبراءة في سيرة صاحب الطريقة السيد البدوي. وتقدم هذا العالم من خلال رؤية وعقل ووجدان الطفل عبد العزيز، طفل القرية المصرية، التي يدور فيها الزمن خلال سبعة أيام هي رمز لأيام خلق العالم... انها توحد بين المألوف والعادي والأبدي، والزمن فيها هو زمن الرجوع والأحلام والرؤى المحلقة في عالم يسمو عن وضاعة ودناءة الواقع المحدود.

والموت محور أساسي في أعمال عبد الحكيم قاسم، الموت كعبث، كقدر محتوم.. كمقابل للحياة.

في روايته الأخيرة (طرف من خبر الاخرة) يقلب (الحفيد) البصر بين القرية (هنا دار الذين ماتوا وهناك دار الذين لم يموتوا بعد. ومن البيوت هناك تصنع القبور هنا. وذلك الصمت الموحش المسيطر مصنوع من نسيج تلك الوحشة الضاربة أطنابها في عقول الأحياء. ويتجاوز عبد الحكيم قاسم في هذه الرواية قدراته الفكرية والفنية في تقصي روح وجوهر وعصب اعماق القرية المتصوفة بواقعها وركامها الحضاري وأصول أعرافها وطقوسها وعاداتها وحياتها الروحية المتصوفة والوثنية في الوقت نفسه وأخطر من ذلك نظرتها إلى الموت كمقابل للحياة.

عبر حلم (الحفيد) لحظة اغفاءته فوق ظهر المقبرة في الظهيرة، عقب دفن أحد الموتى، ينسج الروائي مفردات ذات بهاء كلاسيكي لعالم فائق الحيوية والغموض. يتوقف عند ذكرى (الجد) القديم حيث ينتهي إليه انتساب الأحفاد المنتشرين في دور البلد جميعها. انه غارق ابداً في الصلاة وقراءة الكتب الصفراء،

(*) كاتب وناقد من مصر

والتأمل، انه الأصل وبداية الوجود والقيمة العليا وبينه وبين (الحفيد) تواصل بغير لغة. وهذا دفعه الى الظن بأن من الحواس ما هو قبل الحواس.

وتتدرج الحكاية من ذكر (الجد) الى جوف القبر، ذلك هو الموت اذن تحرر الكيان من عنصر الجسد فتتألق القدرة على الرؤيا، عبر ادراك المرئي كله، ظاهره وباطنه في حركته وسكونه تجريان حسب قوانين وجوده، رؤيا تزداد صفاء ودقة وشمولاً كلما اقتربت من الكمال براءة الكيان من مادة الجسم، حينئذ تطفو خضرة العمر كله على ظهر الدنيا، كل الأشياء ما تحول منها وما زال باقياً كل الأوقات ما انصرم منها والذي ما زال حاضراً وتمر وقائع حياته من المهد الى اللحد في ضباب من السحب، فيها يظهر الأب بجبروته وحنانه والأم المقهورة وذكرى الرغبة الجنسية الأولى وعراك الحياة وتولد الحب والكراهية ونقائض العفة والبراءة. الآن ما عادت المعرفة جزءاً مضافاً إلى الكيان بل ان الكيان ذاته تحقق للكيان الأشمل واحتواء له، فهو في ذاته معرفة والرؤية حقيقة معانيه، والشوق سرّه، والخوف أمان وقرار، والنطق وصال، فليأت الملكان طالعين من الكون الأشمل حيث يتم الحساب في القبر.

ونصل للحن القرار في هذا الحلم، الرؤية، الكشف، النبوءة في فصل (النشور) (ان الواحد ان أراد معرفة الدنيا فينظر مقومة المعرفة بها على قلوب الخلائق، يمشي (الحفيد) يسلم بصره وقلبه لشموع الزمان يتشمم الرياح المشوشة في «شواشي» الشجر المتموجة فوق زرع الحقول يمشي من قرية الى سوق الى مولد يقوم من مصطبة قدام دار الى حصير في ركن جامع الى عتامة مقصودة تحت فيء ضريح له يسأل ابن قريتهم يقول في نفسه انه ان آن الأوان اخذتني السكة الى هناك وقد كان).

في رواية (قدر الغرف المقبضة) تتجسد بعتامة كثيفة رحلة عمر عبد العزيز عبر حياته في غرف مقبضة تتآكل فيها الروح وتعشعش في ثنايا القلب التعاسة والحسرة والانكسار والاكتئاب (ما زالت ذكرى ابيه تعاودهُ بين آن وآن... هذه الدار ريحها ثقيل) تعاوده هذه الكلمات فيتذكر دارهم في القرية.

ان الحياة الخانقة التعيسة التي تحيا وتسعى في هذه الدور الخربة المهدمة الكالحة تجعل عبد العزيز يتساءل (فهل يكون ثمة يوم يجتمع فيه الخلق قلباً واحداً ونظراً واحداً ويداً واحدة ينحون ركام الحطب عن السقوف، ثم يزيلون السقوف عن الجدران...).

ان ثمة عقيدة تترسب في قلب عبد العزيز جسدتها كلمات الأب، سوف تحكم مساره في تنقلاته عبر صباه وشبابه ورجولته في رحلته من القرية الى حواري وأزقة القاهرة وأحيائها الشعبية المزدحمة وغرفها المقبضة التعيسة التي سيعيش فيها.

الأب يقول: الناس هم الناس على حال... لكنها العينات وهو بذلك يفسر اختلاف قسمة الحظوظ بين الخلق، السر كائن في الدار... وعلى ذلك فقد قر في نفس عبد العزيز ان دارهم منحوسة العتبة وانها هكذا تحبس حظوظهم في جوها المكتوم خلف جدرانها الصاهدة الرطبة... وانه لا أمل الا بالخروج لكن الى اين والأحوال تسوء من يوم الى يوم.

فالراوي هنا يستحضر في قليل من الصور البالغة التأثير عالماً قائماً وحشياً.. وكل ما فيه منقول ببرودة كافكا الدقيقة، وبأسلوب بصري واقعي في آن واحد، ان الحقيقة الفنية تستحضر هنا بعريها القاسي أكثر مما تستحضر بارتجافها.

رواية «ايام الانسان السبعة» حطمت الشكل الروائي التقليدي

لقد حمل تأثير السينما هنا الى الرواية المحولة الى قضية مطلباً جديداً (الحضور) فقد صار على (الشخصية) ان تفرض نفسها عن طريق الصورة الحاضرة، المعاشة في (الحاضر) (لا في ماضي قصص أو عن طريق الصوت والخطاب والمنولوج وامتحان الضمير ولا على انها انسان (تروى حكايته) بل على انها فرد حاضر اثناء قراءتنا).

ان المزج الماهر للحاضر البصري والصوتي والماضي المستحضر فقط من خلال نقطة حاضرة قد سمح لنا بمعايشة عبد العزيز في مرحلة السجن والاعتقال واغتيال حريته... فلا طنطنة عن نشاط عبد العزيز السياسي كرمز ونموذج لفضائل اليسار التي اعتقلت في أعوام ٥٩ وعانت من القهر والصدام مع السلطة، صدام المثقفين الشهير والزج بهم في معتقل الواحات بالوادي الجديد حيث الصحراء والشمس تسحق الفراغ وتملأ القلب بالرعب والضوء الجارح.

فالمكان في هذه الرواية يصبح عنصراً رئيساً في نسيج السرد والجمالية البنائية والتشكيلية.

ان الحقيقة الانطباعية المضاعفة الدوارة المصنوعة من غبار مضيء معلق في الفراغ عن عالم السجن والاعتقال لا (تروى) بل لا يمكن (وصفها) ابداً فقلما تشير الكلمات وحركات البشر الدقيقة والترددات والتشابكات الى بعض السطور فوق سطح هذه الضبابية التي هي (الحقيقة) وهي (الحياة) وعلى هذا ينقل القارىء الى عالم قاس تسوده نظرة جديدة.

ولقد ظن عبد العزيز بخروجه ورحيله الى المانيا انه اجتاز جحيم قدر الغرف المقبضة وان ثمة تفتحاً وازدهاراً ونقاء ورحابة سوف يعيشها في هذا العالم الجديد غير انه حمل قدره معه..

ومرة أخرى تفترسه هذه الحجرات الخانقة والدور العفنة النتنة الرائحة يضاف اليها الغربة والشتات والبحث عن هوية ومشروع حياة وشوق الى تشكيل الواقع في كلمات وتغييره وتجاوزه الى عالم المستحيل حيث تتوحد الذات مع الورق وتشيد عالماً يتجاوز المحدود والمألوف والعادي.

لقد أصيب بمرض السكر وضعف البصر وبدأ يحس بأن النهاية تقف على مرأى عينيه والطريق اليها سلسلة متصلة الحلقات من وقائع عذاب لا يحتمله بشر. لكن متى أصيب؟ هل كان ذلك يوم طرق النجار (والد زميله وصاحب البيت الذي كان يسكن فيه) على بابه في عز الليل فقام مرعوباً يتخبط بالحيطان؟ هل كان ذلك يوم دفع قبضتيه من زجاج باب الشرفة لتتمزق ذراعاه العاريتان؟ أم أن ذلك كان في واحد من السجون؟ ام في برلين في ليلة من الليالي الكئيبة المليئة بالغربة والخوف تحت سطح كالح وحيطان كثيبة؟ ما جدوى السؤال لقد صرعته واحدة من هذه الغرف وقد سقط بلا أمل في النهوض.

لقد عبر جسد عبد الحكيم قاسم في هذه الرواية عن الاحباط والمعاناة وندوب، التآكل وفقدان الاطمئنان الذي عاشه جيل الستينيات في واقعه وقلقه وصعوده وانهياره وأزمات ثورة ٥٢.

وكل ذلك في لغة مكثفة محملة بالصورة والرمز، لغة تنحت من التراكم الحضاري لوجدان العربية المصرية وتحتوي في لحمة واحدة أرقى ما في الفصحى والعامية من تعبير غنائي. □

ذكر يقمع اناث المفردات

عن اللغة المتداولة بما هي اشارات ورموز

سامية عطعوط

■ (اللغة كائنة)[1] خرافية.
خرافية ومن ذكر وأنثى.
خرافية في حياتها. نموها وتطورها واندثارها.
خرافية. تبحث فينا عنها.
ونفتش فيها عن صورتنا.
تمنحنا الوجود الفعّال ونمنحها الحياة.

والمجتمعات هي لغاتها. بطفولتها وصباها. تتحرك فيها الكلمات كما تفعل الذرات في المادة. تشكل الكلمات وتراكيبها وعي المجتمع وارتقاءه وتطور إنسانه. كما تشكل الذرات حجم الكتلة وطبيعتها وشكلها وصفاتها.

والكلمات ليست مجرد مخلوقات هامشية بالنسبة لنا. فهي تعيش معنا قبل أن نولد وحتى الانطفاء. ولأن اللغة هي وسيلة التعبير الأولى المتحققة لنا في هذا العصر (كما كانت في الماضي القريب)، والتي نتواصل عبرها مع كل ما هو كائن وموجود خارج ذواتنا... ومع ذواتنا، فإن تاريخ اللغات هو تاريخ المجتمعات. وتطور اللغات يعكس بالضرورة مدى تطور إنساننا القائم عليها والمستخدم لها.

وأعتقد بأنه لا يختلف اثنان في مسألة كينونة اللغة وصيرورتها وتأنسنها. فاللغة لا ترتبط بالموت عبر الوقوف إلى جانب الموصوفات والجمادات والموجودات الثابتة، بل تنزع إلى الحياة المتجددة عبر ارتباطها بأهم كائن حي على وجه البسيطة (الإنسان). وهذا ينطبق بالطبع على جميع لغات العالم. ولهذا السبب (نزوع اللغة للحياة) فإنها لا تقع خارج نطاق التغيير. بل تخضع له بشكل مطلق وتتأثر به وتتغير.

ولأن اللغة هي أداة الاتصال جمعاء بين أفراد المجتمع، ولأنها تتأثر بهيكليته ونمط حياة أفراده، فإنها تعبر عنه، وتعكسه تماماً كما ينعكس عليها. فتتغير بتغير طبيعته وتنمو وتتطور بتطور إنسانه. ويمكن أن نتصورها كلوحة جدارية تعبيرية ضخمة تمثل المجتمع. مركبة من مفردات وعبارات ومدلولات وأفكار وتراث وأساطير... إلى غير ذلك، تصور المجتمع وترسمه بمكوناتها ودلالاتها.

وكما أن لكل حقبة تاريخية سماتها المميزة لها على صعيد العلائق الاجتماعية وممارسات الحياة اليومية لإنسانها، والأدوات المستخدمة فيها والأفكار الفلسفية والمبادىء الحياتية السائدة، وأنواع العلوم والطعام والملابس والمساكن، فإن للغتها أيضاً سماتها الخاصة بها من مصطلحاتها ومفرداتها ومدلولات هذه المفردات. ومن المهم الإشارة هنا، إلى أن النصوص والشعائر والطقوس الدينية هي التي تحفظ وتحافظ على اللغة من الانفلات من أسرها، قبل أن تصبح شيئاً آخر مختلفاً تماماً عما كانت عليه في بداية نشأتها. ولكن هذا التأثير (الانجمادي) على اللغة، يظل متقوقعاً ضمن إطار النصوص والشعائر الدينية وخاصة في مفرداتها وأصواتها (ولربما ليس في مدلولاتها)، ولكنه لا يطال في كل الأحوال قاموس المفردات واللغة المحكية والمدونة. لأنها يتغيران من فترة إلى أخرى. فتضاف مفردات وتموت عبارات وتظهر تراكيب لغوية جديدة، وتتلاشى أخرى، وهكذا...

وقد تدهش حين تقرأ ما يقوله عالم اللغويات (ستيورات فليكستر) عن اللغة الانكليزية وتطورها السريع والهائل. حيث يرى: «أن وليم شكسبير قد يبدو أمياً اليوم. فعلى أيامه لم يكن عدد كلمات اللغة المفهومة ليتعدى (٢٥٠) ألف كلمة، أما اليوم فالعدد يصل إلى (٤٥٠) ألف كلمة»[2]. أي تم استبدال حوالي (٢٠٠) ألف كلمة وربما أكثر على مدى الأربعة قرون المنصرمة.

ويبدو أن معدل التغير في اللغة يتسارع بشكل لم يسبق له مثيل. نظراً لسرعة التطور في حياة الإنسان، بفضل الثورات الصناعية التي طالت مختلف مجالات الحياة كالاتصالات والفضاء والزراعة وغيرها. والتغير في اللغة لم يلحق بالمفردات كشكل واشتقاقات فقط، بل تجاوزها إلى مدلولاتها أيضاً. وعلى سبيل المثال ما الذي كانت تعنيه كلمة (صحيفة) في لغتنا العربية قبل ١٥٠٠ سنة، أو كلمة (هبل)، وهل كانت كلمة (مطار) متوفرة آنذاك، وماذا كان معناها؟؟!

هذه مجرد تساؤلات، وكل ما كتبته إلى الآن هو مقدمة قد تكون أطول من صلب الموضوع الذي أود التحدث فيه. ولكنها ضرورية للتوصل إلى نتيجة قد تكون بديهية للبعض، ولكن أهميتها تنبع من الاطار الذي سأضعها فيه. وهذه النتيجة يمكن تلخيصها بأن اللغة في فترة تاريخية معينة، هي عبارة عن رموز وإشارات تمثل في مجموعها (الشفاهي والمدون) صورة مجازية لمجتمع ما. وبما أن المجتمع العربي (على سبيل المثال) الذي نعيش فيه ضمن قوانينه ومفاهيمه السائدة هو مجتمع ذكوري، فإن (اللغة المتداولة) لدينا تأخذ صفة التذكير.

(*) كاتبة من الأردن

ولأن الذكر في مثل هذا المجتمع البطريركي يقمع إناثه، فإن اللغة ذكر يستبدّ بإناثه من مفردات وتراكيب ويقمعها. وليس أدل على ذلك من أن التعميم في لغتنا/ حين يدور الكلام حول مسألة ما انسانية بغض النظر عن الجنس/ يأخذ صفة التذكير ويستثني صفة التأنيث. وبالتالي تتراجع مفردات التأنيث في النصوص وراء الحجب حتى لتكاد تختفي.

وعلى سبيل المثال يوجد الآن على مكتبي كتاب السيد محمد المشايخ (الأدب والأدباء والكتاب المعاصرون في الأردن). وهذا الكتاب يشتمل بالطبع على أسماء الأديبات والكاتبات المعاصرات أيضاً. فلماذا إذن تم تذكير العنوان للدلالة على المذكر والمؤنث بدلاً من تأنيثه؟ لماذا لم يكن عنوان الكتاب (الأدب والأديبات والكاتبات المعاصرات في الأردن)؛ أو (الأدب والأديبات والأدباء في الأردن)؟ هل السبب أن الرجل هو الأصل وأن الأنثى فرع منه وفيه وله؟ هل يعني هذا أن الرجل هو ذكر وأنثى والأنثى هي الأنثى فقط؛ وهل كان هذا هو الحال في ظل العصر (الأمومي)[٣]، فيما لو كان لديهم نظام لغوي متطور؟ وهل كانت المرأة ترضى بذلك لو كانت هي القوى المنتجة والمسيطرة في المجتمع؟ وهل سيظل الوضع كذلك حين تتحقق المساواة بين الجنسين في أرقى صورها؟

إن الرجل حالياً هو الذي يصنع التاريخ وينتجه ويدونه. وبالتالي فإنه هو الذي يتحكم باللغة ويحكم تطورها. فمثلاً لو أدخلت عبارة (الحاسوب الآلي) إلى لغتنا العربية في ظل (مجتمع أمومي)، لربما ترجمنا كلمة (Computer) إلى (الحاسوبة الآلية)، لأن المرأة في ظل مثل هذا المجتمع تكون هي الأقوى والأكثر ذكاء وقدرة. وبالتالي لا بد وأن يأخذ تصورنا المجسم والمحسوس لشيء ذكي وخارق صفة الأنوثة لا الذكورة. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تتداعى في ذهني الآن بعض المفردات الحافلة بمفارقات طريفة للتذكير والتأنيث. فمثلاً مفردة (النظام) مذكرة و(الفوضى) مؤنثة. و(العقل والمنطق) مذكران و(العاطفة والأرض) مؤنثان. والسلام مذكر والحرب مؤنث و(الجسد) مذكر، في حين أن معظم أطرافه التابعة له مؤنثة الصفات، مثل الساق واليد والاصبع والقدم والرجل!!!

ولا بد من الاعتراف هنا، بأنني كنت من أولى المخطئات في كتابتي للقصة القصيرة، حيث كنت أستخدم فيها ضمير الـ (هو) لدى تناولي لمعاناة إنسانية عامة، وكان الأجدى أن يكون التأنيث هو القاعدة والتذكير هو الاستثناء.

وأخيراً إن هذه التداعيات التي دونتها على أوراق حافلة بالبياض، لا تعني أنني قادرة على تأنيث كل ما سأكتب من قصص ومقالات (في حالة الكتابة عن مسائل عامة). ولا يعود السبب إلى عدم قدرة على استخدام المفردات والتراكيب المؤنثة، بل لأن اللغة كما سبق وذكرت هي أداة تواصل بين الأفراد، وأن طبيعتها محكومة بطبيعة المجتمع. وبما أن السائد الآن هو التذكير للتعميم (بسبب ذكورة السلطة في المجتمع)، فإن تأنيث النصوص سيفرض عليها أن تكون الاستثناء لا القاعدة، وسوف ينظر إليها باعتبارها تتحدث عن جزء هو (المرأة) لا عن الكل (المجتمع)!!!

ولكن هذا بالطبع لا يمنع من وجود بعض المحاولات المشاكسة في بعض الدراسات التي سأكتبها هنا وهناك، علماً بأن المقال لا يتهم اللغة العربية فقط، بل كل لغات العالم، وما تناولت لغتنا العربية هنا إلا كمثال...!! □



بروكلين

صبحي زبيدي
شاعر من العراق

■ رحلة أخرى في مخيم اخرْ
أسماء أخرى بائسَة ووُجوه أخرى بائسة
احتلال في احتلال في احتلال؛ في كل ما يُقال
في كل ما يُذاع من على شاشةِ الرّبِ الجديد في الكهرباء
في بطاقاتِ الـدُيونْ؛ في المُعلباتِ الفارغة
والإعلانات الفارغة، في الهواءْ
في القـطط المـدللـة والكـلاب المـدللة
والكوزْمَتِكس المصنوعة من مؤخراتِ النِساء
هنا شرطة وهناك مَصنَع قنابل غاز
هنا تُرتكب عشرة جرائمْ في الدقيقة وهنا يُعلن
العالم الحَديث عن الحقيقة
بعد أن يحولها عقل .I.B.M إلى ألغاز
مائة ألف نوع معجون أسنانْ
ثلاثمائة وتسعين ألف سجين مُلوّن
أربعمائة ألف مصاب بالإيدزْ
رجُـلٌ يطبخُ زوجَته، إمرأة تأكل إبنَها، وَلَد يحبَلُ من أبيه
التلفزيون يعلن عن إلياذة أميركية جديدة
دونالدْ ترَمْب يطلق زوجته. □



بعد سنوات من الحرب والتدمير:

الوعي المطمئن؟!

بسام حجار

«... وفي الحديث: أن النبيّ، صلّى الله عليه وسلّم، سُئل عن الغرباء، فقال: الذين يُحيون ما أمات الناس من سنتي».

(لسان العرب ـ ج ١ ـ مادة غرب، ص ٦٣٩).

■ تستعيد بيروت في الآونة الأخيرة مشهد الازدهار الثقافي الذي عرفته قبل الحرب وطيلة عقود لم يأفل نجمها إلاّ مع أواسط السبعينيات لحظة اندلاع الحرب الأهلية المدمّرة. وثمة مَنْ يرى، في استعجال تمام المشهد، أنَّ دور الريادة الثقافي يُستعادُ في استئناف الأسئلة التي كانت محور سجال، في فترة ما قبل الحرب. وكأنَّ العافية أو ظاهرها مؤشّر عوْدٍ على بدء، واستئناف لحقيقة لم يُبدّل من علاماتها انقطاع العقد ونصف العقد. فالوعي المطمئن لا يجد في المتغيّرات التي استوجبتها مرحلة الانقطاع والتفتت، سوى عناصر هامشيّة ترافق التيّار المتواصل لحركة الأفكار والانتاج الثقافي المغرقِ في نرجسيّة لا فكاكَ عنها.

اليوم تزدهر سوق الصحف والمجلاّت ومختلف وسائل الاعلام المرئي والمسموع، بالإضافة إلى عددٍ لا يُحصى من مشاريع معدّة أو قيد الإعداد لإصدار مطبوعات دوريّة متخصّصة أو غير متخصّصة دور السينما تعمل من جديد. المسارح أيضاً. دور النشر برغم كلّ العقبات والأزمات التي تبدو في آخر الأمر مصطنعة وغير قادرة على عرقلة «مسار الانتعاش». فالحياة التي تعود إلى بيروت، بتحريف غير مقصود لإعلانٍ نصادفه على يافطات العاصمة، لا تخفي فوضاها وخبطها العشوائي، ولكنَّها تجد دائماً ما يبرّر نشوتها؛ إذ أن في حالات الصحو بعد الغيبوبة ما يخالط وَجْدَ الهذيان، لأنَّ الهذيان أحياناً لا يكون إلاّ التعبير عن بهجة العودة إلى الحياة. لعازر مرّة ثانية، ومرّة ثانية استدراك لغة، ليست جديدة، ولكنّها تعبِّر، في استيهامات منطقها، عن الغبطة التي ترافق القيامة بعد سنوات الموت والجفاف، وسنوات القتل والتدمير.

ولكن بعد سكرة القيامة أو ظاهرها، ما الذي نصنعه؟ ما الذي يَصنعه آخرون كثُرٌ مثلنا بذاكرةٍ تكتملُ الآن ولكن حول ثغرة. حول فسحة من بياض فقدان الذاكرة؟ كأنَّ الذي يسعى اليوم وراء استئناف حوار أو سجال أو خطّة ونهج، لا يملك إلاّ أن يواصل السعي انطلاقاً من الفاصلة التي قطعت السياق عام ١٩٧٥ في مسار متعرِّج لا بل ملتوٍ ليصل إلى انطلاقة جديدة، فاصلة جديدة، مطلع التسعينيات.

الحداثة، الديموقراطية، الهويّة، صدمة الغرب، والصدمات المضادة التي فبركها الشرق، الشمال والجنوب، النظام العالمي

الجديد، والصحوات التي تهبّ من كل حدب وصوب. صحوات المسلمين وصحوات المسيحيين وصحوات القوميّات والأعراق والأنساب. وأكثر من ذلك كلّه، بروز المعالم الجديدة التي يرى فيها الغرب اليوم، على لسان آلان فورين مثلاً، نهاية قرنين أو ثلاثة من الحقبة التاريخيّة التي يمكن أن يُطلق عليها اليوم اسم «حقبة الثورات». وكأنّ منطق الفكر اليوم، بعد التغييرات الهائلة التي شهدها العالم، لا يحجس إلاّ بسؤال الحقبة التي تلي حقبة الثورات تلك. ما يعني أن المستجدّات تستوجبُ صياغة مختلفة للأسئلة القديمة المستعادة. ماذا بعد عصر الوفرة، وعصر الحريّات، وعصر الامتحان المتواصل لصدقيّة العقلانية التي أنجبت نظاماً (نظام فكر ونظام عيش) أصبح اليوم من تركه الماضي؟

من القاطرة البخاريّة، إلى كامل الحقوق المدنية والسياسية للمرأة إلى الثورة التكنولوجيّة، إلى فيروس الكومبيوتر والسيدا والبورنوغرافيا والمشهد السياسي الذي لا يعدو كونه لعبة استعراض قوامها التعريف والتكرار، ما الذي لم يدخل بَعْدُ، من قوام الأزمنة الحديثة، في ظاهرة التكثّف الفيروسي أو التورّم السرطاني، أو ما يسمّيه جان بودريار: بحث شفافية الشر، حيث الوفرة تستنبط الإدقاع، وحيث التعقيم يولّد آفاتٍ جديدة، وحيث الوقاية المفرطة تضاعف هشاشة التركيب البيولوجي للإنسان. الفنّ سوق للوحات، لا بل بورصة للمضاربة، والسياسة فنّ التحكّم بالحشود عبر تقنيات التكرار والموارية؛ الديموقراطية غلبة تامّة لمركزٍ يخون مبادىء شرعته بسبب إغواءات القوّة. أزمنة حديثة في ذروة الانفصام والانفصال، وفي ذروة تشكّلها بجدوى تسميتها ومنطقها. في كلِّ مكانٍ تهتزُّ قواعد اللعبة التي استغرقت العالم لفترتين أو ثلاثٍ من الزمن. في الوقت الذي تستعيد فيه ثقافتنا صحوتها. هي جميلة الغابة النائمة، وتستأنف مقالها إيّاه: الحداثة والطليعية والتغيير، بقوّة الأفكار التي غفلت مقوّمات جدّتها لسنوات طويلة.

في وقت ما راجَ في الأوساط الثقافية المحافظة (وكانت هي نفسها «الثورية» و «الطليعية» على المستوى السياسي) أنَّ الآفة التي تنخر الجسم الثقافي في لبنان، والعالم العربي، هي ميل هذا الجسم إلى اصطفاء الترجمة أصلاً ومَرجعاً. ترجمة النماذج والذهنيّات والمُثُل قبل ترجمة النصوص. وفي وقت ما راجَ في أوساط مقابلة أن الآفة هي النسخُ على مثالٍ وأصل، وهي التكرار الذي ينتسبُ إلى ثقافة ولغة لا يُماشيان منطق الأزمنة الحديثة وأساليب عيشها. وكأنّ ضراوة المجابهة تكمن في الحدِّ المرسوم بين الأصيل والمترجم، وفي اختيار الأصلح بين المرجعين. نقولُ في المثلين: في وقتٍ ما. ليس تأكيداً لانقضاء هذا الوقت وسجاله، بل إشارة إلى انبعاثه من جديد، مرافقاً الصحوةَ المبجّلة إيّاها.

وإذا كان المدقّق لا تستخفّه الحماسة (أو طربها) يستدرك انصياع الوسط الثقافي في لبنان إلى وهم صنعه بالعناد الذي يستبدّ بمزاجه المتقلّب، الانتقائي، والسعيد على الدوام بما ينجزه وبما لا يُنجزه على الاطلاق. ورطانة الوسط الثقافي في رطانة الصحافة الثقافيّة، ورطانة المؤسسات التنظيميّة التي تُوّجت، لسببٍ أو لآخر، على أنها الإطار الصالح والوحيد لرعاية النتاج الثقافي على أشكاله. وفي غمرة هذه الخفّة التي تستبدّ بالمنتشين لا ينتبه السواد الأعظم منهم إلى واقع البؤس، لا بل الخراب، الذي أصاب المرجعيّات المزعومة لأي مناخ فكري أو ثقافي أو فنّي. بؤس المؤسّسات الرسمية وغير الرسميّة، بؤس الجامعات، لا بل بؤس المشهد الكامل الذي لا يتيح للعنقاء، إذا كانت العنقاء، أن تنبعث من رمادها. فمن الرمادِ لا ينبعث شيء. والتموزيّون واللعازاريون الجدُد يحيون في كنفِ الوهم الذي رعته رغباتهم ليس إلاّ.

لا تخلو مقالة ولا يخلو خطاب من ترداد احصائي ثابت (قد يُصبح معجماً) لمشتقّات الانبعاث والخلاص والحداثة والتحديث، وخصوصاً «دفن جثة الماضي الأليم». وربّما الأجدر أن يُضم إلى جثمان الماضي الذي يُوارى، مشافهةً، سجال الشبه لا الاختلاف، الذي يُستأنف، نبشاً لأسئلة الماضي وتيّاراتها. إذ ما الذي يتبدّل الآن، زمن الصحوة والانبعاث، في مشهدٍ كلّ شيء؟ ما هو العرض المسرحي الذي يستأنفُ تجربةً على قدر من الجديّة والرصانة؟ وأين أصبحت تجربة الشعر؟ ما الذي أنجزته تجربة الكتابة الروائيّة؟ وما هي التيارات التي تستندُ إليها وفرة المطبوعات الوافدة، والرطانة الثقافية المملّة التي تطالعنا كلَّ يوم؟ حتّى مشهد العبث ما عاد ممكناً توصيفه أو الركون إلى سلبيّته المطمئنة. تعريفٌ ثمّ تكرار، على غرار السياسة ومسرح المحاكاة الذي تصطنعه في هيئةِ حريّة اختيار. وإذا كان لشيءٍ أن يستمرّ، أن يتواصل، في ظلِّ الغياب التام للحوار، فهو الرفض القاطع لحذافيرِ الاختلاف التي قد تكون مادّة جديّة للحوار. فالشكل الوحيد الممكنُ للحوار، في مشهد البؤس الشامل، هو التحصُّنُ بين أسوار الذات المفارقة ومواصلة الهذر القديم الجديد حول الاعتراف بالآخر، بالمختلف، تأكيداً لكفاية الذات. والمُستغرب أنَّ الذات المستنيرة التي تواصل اعترافها بالآخر، أو استأنفت، الآن اعترافها بالآخر (الخصم) لا تدرك أنَّ الآخر ما عادَ موجوداً حيث تبحث عنه. فالآخر أصبحَ الشبيه، أصبح العَيْن. إذ ما وجه التعدُّد (الثراء) في الآخر المُدرَك اختلافه علماً ومعرفة؟ فالاختلاف، صفة سياسية وسيكولوجية، لآخر لا يلبث أن يُدرَج في منزلةِ الشبيه. أما الحوار فلا يُقامُ إلاّ طلباً لتأكيد الغيريّة. والغيريّة هي صفة الغريب. الغريب الذي يمكثُ غريباً ولا يتهدّده إطارُ الشبه. فالثقافة التي لا نُقيم وزناً، في سجالها المتواصل، لغيريّة الغريب الحقّة، لا تملك إلاّ أن تدور في حلقة الاطمئنان والدَعة. وعندئذٍ ماذا يُجدي أن نَصِفَ ثباتها بحالة السُبات أو الصحوة؟ لا بل ما جدوى الوعي المتفاخر الذي أدرج الآخر في منزلة الشبيه، ويسعيان معاً (الوعي والآخر الشبيه) لإنكار منزلة الغريب الذي منه رعبُ الصدمة وقلقها؟

ليس في مشهد بيروت الثقافي الآن سوى لعبة المرآة. والتعاون على إدراج «التفاعل» الثقافي في سياق من الجَمْع الذي لا يُحاور، لأنّ الجَمْع الناتج كناية عن جماعات تبادلت الاعتراف باختلاف بعضها عن البعض الآخر. وبذلك استبعدت احتمال الصدمة، على أنّ الصدمة (صدمة الغريب) كانت ولا تزال من ميراث الحرب. الحرب التي انتهت، ستنتهي... انتهت، ستنتهي... وأبقت في المرحلة التي تليها عنصر الاحتدام المُحتمل. فالحرب أنتجت انقطاع الحوار، وانقطاع الحوار أنتج الحرب. وربّما يُنتج الوسط الثقافي في بيروت حربه الخاصّة الآن. فالثقافة تُنتجُ من غياب الحوار ورفضه. ورفضه هذا ليس مجرّد رغبة أو مزاج، بل هو تقليد عريق في ثقافتنا العربيّة. المختلف مؤتلف، والمؤتلف مُختلف، فأين تكمن المسألة؟ لا مسألة تُسأل، وفي الأثناء نواصل رطانتنا التي لا تبالي بعدّتها وقوامها. الرطانة التي تحصّلت لدينا من ميراث السياسة: التعريف (الحدّ والشعار) ثمّ تكرار يليه التكرار. □

ماذا نصنع بذاكرة تكتمل حول ثغرة؟

البدلة والطربوش

في آليات انتشار الاصولية بين المتعلمين

محمد كمال اللبواني

■ لم تكن صدفة أن تأخذ الحملات الاستعمارية الأولى شكل بعثات تعليمية. فسياسة التعليم التي أسسها الاستعمار لم تكن تهدف إلى تحسين خبرات المنتجين، بل كانت تهدف أولاً إلى إيجاد متعلمين يقومون بأدوار جديدة غريبة بعيدة عن الانتاج وتلبي حاجات الإدارة الاستعمارية. وبعد أن شغلت الفئات الأولى من المتعلمين المراتب الوظيفية الهامة واستطاعت الحصول على مكاسب مادية واجتماعية عالية، اندفع عدد أكبر من الفقراء نحو التعليم الذي أصبح وسيلتهم لتغيير طبقتهم. واستمرت سياسة التعليم ذاتها بعد الاستقلال، واستمر توسع الطبقة الجديدة المتعلمة التي تلبي حاجات تحديث الدولة وتوسيعها بهدف الإسراع في التحول الرأسمالي.

ولما كانت الطبقات التي تقود هذا التحول تريد تقليد البرجوازيات الأوروبية، فقد سارعت إلى تبني ثقافتها الغربية. ولما كان طلاب العلم أيضاً يريدون الاندماج بهذه الطبقات عن طريق الدراسة، فقد سارعوا بدورهم إلى تبني هذه الثقافة وتطبيقها بحذافيرها، فأصبح العلم وسيلةً للاغتراب الثقافي ولتقمص الثقافة الأجنبية، إلى أن أصبحت الطبقة المتعلمة من القوة والتنظيم بحيث بدأت تفرض ذاتها على التحالف الاقطاعي البرجوازي الذي ورث البلاد عن جيوش الاحتلال، والذي بدا وكأنه يلجم نموها ويحد من صلاحياتها ويقف في وجه طموحاتها. فاستطاعت الشرائح الدنيا منها (والأقل استفادة) أن تنقلب عليه من داخل أجهزة الدولة بعد أن استعارت شعارات شعبية تبرر بها احتكارها للسلطة والثروة معاً.

وباحتكار الطبقة البرجوازية الصغيرة المثقفة الإدارية العسكرية للسلطة، سعت لتعزيز وجودها وتوسيع طبقتها وتدعيم نظامها بنشر التعليم على نطاق واسع. فأصبحت الثورة التعليمية وسيلة لفصل أعداد متزايدة من الشبان عن الإنتاج وحشرهم في المناصب الكثيرة الشاغرة في أجهزة الدولة المتضخمة بشدة، والقطاع الإداري المتسرطن، والقطاع العام الإداري الخدماتي، والمؤسسة العسكرية الأمنية الهائلة، فاستوعبت حملة الشهادات في مراكزها العليا، بينما استوعبت الفاشلين دراسياً في مراكزها السفلى. وبالنظر إلى الطابع الطفيلي للمؤسسات البيروقراطية العسكرية الضخمة التي بنتها الثورة البرجوازية الصغيرة، كذلك عجزها عن بناء قاعدة اقتصادية انتاجية متينة على طراز ما فعلته الثورة البرجوازية في أوروبا، أصبح مجموع

(*) كاتب من سورية



المنتجين مدفوعين بحكم تطفلها عليهم إلى التكديح والافقار، وأصبح الهروب من الإفلاس والبطالة يعني بالتأكيد التوجه للعلم الذي ما يزال الوسيلة الأساسية للارتفاع في السلم الطبقي والابتعاد عن سوية الجماهير (الجاهلة الفقيرة).

لكن البناء البيروقراطي الطفيلي الضخم على كبره، لم يستطع أن يستوعب كل المفصولين عن الانتاج بفعل سياسة التعليم، ولا كل حملة الشهادات بالطريقة التي ترضي طموحهم وأحلامهم (رغباتهم) التي زرعت فيهم أثناء سنوات الدراسة. فوجد عدد متزايد منهم أنفسهم مرميين خارج طموحاتهم وممنوعين من الحصول على ما حصل عليه سلفهم، فأصيبوا بالإحباط وانصب حقدهم على السلطة التي خذلتهم واكتشفوا مبكراً جداً انحطاطها وممارستها الطفيلية والإرهابية وفسادها الإداري. فالذين وجدوا وظيفتهم في المؤسسة العسكرية أو الإدارية للدولة أو في هيئات القطاع العام أو القطاع الخدماتي، سرعان ما اندمجوا مع طبقتهم الجديدة وشاركوها سلوكها وامتيازاتها وثقافتها الانحلالية أيضاً. أما زملاؤهم الذين لم يتمكنوا من الحصول على مناصبهم فسيحشرون في الهامش الضيق الذي أحدثته المتغيرات الجديدة خارج إطار الدولة، التي حاولت استيعاب الجميع، لكنها أبداً لم تستطع إعطاءهم جميعاً الامتيازات المطلوبة. فحدث صراع عنيف بين المستفيدين وبين المحرومين المتنظرين. واحتدم التنافس على المناصب والصلاحيات. وساد التضامن العصبوي وتعرض النظام للانقلابات المتكررة من داخله حتى استقرت السلطة للفئة الأكثر قوة وتضامناً. وساد الشعور داخل طبقة المتعلمين وطلاب العلم باستحالة الحصول على الامتيازات المحتكرة والمتنازع عليها، وانكفأت جماعات كبيرة من طلاب الوظائف إلى معارضة أسلافها وزملائها الذين خانوها وقطعوا عليها الطريق، دون أن تخفي احتقارها للجماعة الشعبية التي لم تساندها في معارضتها للفاسدين (الأنانيين الخونة)، حسب المفاهيم والاعتبارات الخاصة بالشرائح المحبطة من البرجوازية الصغيرة الطامحة بشدة للسلطة، التي حاولت تكراراً وبأشكال وايديولوجيات مختلفة الانقلاب على أقرانها واحتلال كراسيهم. فحاولت شرائح منها التستر بشعارات أكثر يسارية لكنها أبداً بقيت عاجزة عن الاتصال بالجماهير الذين انفصلت عنهم منذ زمان ودفعت الثمن غالياً جداً. بينما حاولت شرائح أوسع الانكفاء إلى الشعارات المثالية الدينية اليمينية في صراعها مع السلطة، ووجدت في بقايا الإقطاع حليفاً قوياً وحضناً دافئاً في مواجهة سلطة (طاغية فاسدة) حرمتها من حقوقها (الطبيعية). ولم يكتف الإقطاع بتزويد تلك الشرائح بالايديولوجيا المعادية، بل وهبها دور الطبقة الدينية القديمة في نظامه القديم، فانكبت مجموعات الشباب على التفقه ومطالعة الكتب الدينية وتحصيل المراتب العلمية الدينية الأرفع. وأصبحت دراسة الفكر الديني وسيلة جديدة أمام هذه الفئات لتجديد أحلامها وإعادة اعتبارها الاجتماعي وإثبات تميزها. وتحول المتعلمون وطلاب العلم الدنيوي إلى طلاب للعلوم الدينية. واستخدموا نفس طريقتهم في تحصيل علومهم واستعاروا الأشكال والمناهج والطرائق نفسها التي خبروها في دراستهم المدرسية لتحصيل العلوم الفقهية. ونتج عن استخدام هذا العقل الجديد، فهم جديد للدين ليس له مثيل لا في التاريخ ولا في التراث. وطبع الكثير من الكتب القديمة وأعيد طبعها بطبعات فاخرة مراراً. وانكب الشباب مرة أخرى على الدراسة بهدف تحصيل مرتبة رفيعة عن طريق العلم والحفظ والتطبيق الحرفي لأصول الدين الأصيلة القويمة التي لا يرقى إليها شك.

وبمقدار ازدياد عدد المرميين خارج امتيازات الدولة الحديثة بقدر ما ازداد عدد الأصوليين الجدد. حتى ان خريجي المعاهد والكليات العلمية كانوا أكثر أصولية لأنهم الأقل استيعاباً في دولة بعيدة عن العلم وذات طابع إداري. والبنات اللواتي منعهن وضعهن الاجتماعي وتقاليد أسرهن من الانغماس في الثقافة السلطوية الانحلالية، اتجهن مباشرة نحو الأصولية. ولأن الثقافة الانحلالية الطاغية لم تمهد الأرض جيداً أمامهم كذلك تمنعت عليهم، انكفأ الشباب عنها إلى ثقافة مضادة تحول هزيمتهم إلى نصر وحصانة ومنعة. فالشباب في مثل تلك السن لا يقبلون الاعتراف بالهزيمة.

هكذا وجد الإقطاع المتضرر بشدة، من الثورة البرجوازية الصغيرة الاشتراكوية ومن السلطة البيروقراطية العسكرية، وسيلة ممتازة لتوجيه ضربته لها بعد أن دمرت تقريباً جناحه الزراعي، وهشمت الشرائح الكبيرة من جناحه التجاري، وحقرت بشدة مؤسسته الدينية، وسيدفع بالشباب المتعلم إلى الصدام الذي يبدأ منذ البداية عنيفاً بين زملاء مقاعد الدراسة الواقفين على أرضية طبقية واحدة والذين لهم بنيان نفسي واحد، الطامحين بشره إلى السلطة والاستبداد، إنما المختلفين أيديولوجياً وسياسياً إلى أقصى مدى.

وبقيت الجماعة الشعبية عملياً خارج الصراع، بالرغم من تذمرها من السلطة. ولم يمعن الإقطاع في نصرة حلفائه لأنه لا يهدف إلى إيصالهم للسلطة بقدر ما كان يهدف إلى تعزيز مواقعه داخل أي سلطة. فتخلى عنهم في منتصف الطريق وتركهم يقعون تحت ماكينات القمع الحديثة بعد أن برهن على قوته وضمن حصته دون أن ينسى التباكي عليهم. وبنتيجة هذا الصدام بين أفراد الطبقة الواحدة وبنتيجة انقطاعهم العنيف وخسائرها الكبيرة انخفضت حدة عنفوان كلا طرفيها: فمالت السلطة إلى مهادنة القوى الأخرى ومنها الإقطاع. كما انكفأت مجموعات الشباب الأصولي المتبقية إلى الاحتماء تحت جناحي الإقطاع الفلاحي والتجاري، والالتزام بأوامر المؤسسة الدينية الإقطاعية التي عرفت كيف تستخدم أنصارها المثقفين في ابتزاز السلطات وانتزاع المكتسبات لطبقتها.

جعل الشباب الأصولي من الشيخ الاقطاعي محور انتظامهم الفاشي

لقد جعل الشباب الأصولي من الشيخ الإقطاعي محل قدسية واحترام بالغ. وجعلوا منه محور انتظامهم الفاشي، ثم قاسموه العظمة بالتماهي معه والتبرك فيه، ليحصلوا على الشعور بالقيمة والاعتبار الذي عززه تبادله بينهم وأكده تمسكهم المطلق بأدق تفاصيل الشعائر التي تحاكي الانضباط العسكري والتي تعوض عن جوع الامتناع الطوعي عن الملذات المحرضة من الثقافة السائدة التي أصبحت معادية. فالصحوة التي يكثر الحديث عنها ليست في الواقع سوى استخدام الثقافة الاقطاعية من قبل مجموعة جديدة رأسمالية في نمط حياتها، بل هي نوع من (تلزيق) رأس قديم اقطاعي على جسد حديث رأسمالي يمثله ويعبر عنه منظر الشيخ الدكتور الذي يرتدي البدلة الأوروبية ثم يضع طربوشاً عثمانياً أو لفة دينية على رأسه الملتحي... (لاحظ أن الشيخ الذي درس الشريعة الدينية وحدها يصر على ارتداء الجبة حصراً).

وقد تطور نوع جديد من الرأسمالية ذات الثقافة الإقطاعية شكلت

منافساً قوياً لمؤسسات الدولة الخدماتية والتجارية المترهلة، وتطور نوع من المصالحة بين الرأسمال الاقطاعي الجديد وبين الرأسمال الطفيلي الجديد أيضاً الذي نما وترعرع في أحضان السلطة البيروقراطية العسكرية بطريقة الاختلاس والرشوة والفساد، واحتل الجانب السياحي والسطحي من الاقتصاد بشكل عام. ودخل مع هذا التحالف طرف ثالث قوي، هو الرأسمال المهاجر، الذي نشأ في الخارج وعمق صلاته مع الشركات والسوق العالمية. وتغيرت بسبب قيام ذلك الحلف الثلاثي قواعد اللعبة السياسية من الديكتاتورية الصريحة إلى الديموقراطية الانفتاحية، وانتهى بذلك عهد احتكار المتعلمين للسلطة، ولم تعد السلطة مصدر الرزق والارتزاق والهيبة بل أصبح مصدرها هو النشاط المالي (الاحتكاري الطفيلي اللاانتاجي) في السوق. واستمرت الجماعة الشعبية محرومة وعاطلة (ليس بسبب عدم التوفر كما كان بل بسبب عدم القدرة على الحصول... لا أقصد الحصول على سلع الاستهلاك ولا الكرامة والحقوق، بل أقصد أيضاً الديموقراطية ذاتها التي لا يطالها عملياً إلا أعضاء التحالف الثلاثي الجديد).

وكانت الجماعة الشعبية في مواجهة الانفصال التام للطبقة الحاكمة عنها، تحاول إعادة الاتصال بها عن طريق تعظيم قيم الانتماء العشائري والطائفي والاقليمي، أو عن طريق نظام الواسطة الذي شكل البديل الهزيل عن الطريق المقطوعة بين الحكام والمحكومين. وقد فهمت الجماعة الشعبية الهدف والغاية من سياسة التعليم فمالت عفوياً نحو تحقير قيمة العلم والمدرسة وأخرجت أبناءها من صفوفها، وأضعفت بذلك قدرة كل من السلطة والأصولية على تجديد ذاتها، لكنها تابعت مسيرها من حرمان إلى آخر في طريق التخلف (الفقر والجهل)، وأصبحت ميالة إلى نوع من السلفية المشابهة لدين عصور الانحطاط: الاتكالي الانهزامي التعويضي الأخروي الذي يهدف إلى تسجيل الهروب من مواجهة واقع شديد العداء، ونخبة قوية شديدة البلادة والفظاظة، وحداثة قاتلة، وايديولوجيات شديدة الكذب والنفاق. ليصبح التحالف الأخطر هو الذي يقوم بين الجماعة السلفية وبين الأصولية المثقفة التي تحاول الاستفادة من الهيجانات الشعبية العفوية (التي تقطع مسيرة الحرمان والاستكانة) في طرح مشروعها الجديد لاحتكار السلطة، وإقامة فاشية ديكتاتورية دموية جديدة، مستعيرة هذه المرة شعارات دينية، ومدعية أنها تقيم صرح الجمهورية الإسلامية الحقيقية بقيادة الشباب المستغرق في العلم (الطفيلي)، وبسواعد الجماهير المتعطشة للانتقام. وهي في الواقع نوع جديد شديد التشوه من الرأسماليات التابعة (كما كانت اشتراكية الدولة نوعاً آخر من الرأسماليات التابعة ذاتها) تحتمي فيه السلطة ليس وراء شعارات شعبية، بل وراء التراث والهوية، ليصبح الطريق نحو الحرية والكرامة والخبز يمر عبر تدمير التراث وشطب التاريخ.

وقد حاولت السلطات البيروقراطية تخفيض مستوى قبولها للطلبة بما يناسب احتياجاتها وبعد ضمان انتساب الطلبة المسبق لايديولوجيتها... لكنها بقيت عاجزة عن التخلي عن الكم الهائل من الطلبة الذين لا يجدون مكاناً يحتويهم إلا المدرسة، أو عن الكم الهائل من الموظفين الذين أصبحت عاجزة عن إرضائهم بسبب الانهيار الاقتصادي المزري لاقتصاد بلدانها بسبب سياستها الطفيلية والفوضوية. وتحت ضغط حلفائها الجدد ستحاول تقليص حجم مؤسساتها البيروقراطية وتقليص دورها الطفيلي. وسيحاول أعضاء الطبقة المثقفة الحفاظ على مناصبهم وامتيازاتهم، وسيسرعون لتبني الثقافة الجديدة للحلف السلطوي الجديد، وسينتشر إسلام ديموقراطي رأسمالي انفتاحي سياسي عصري جديد. وستكثر محاولات التوفيق بين الاسلام والعصر، بينما تكمل الشرائح، التي فقدت مراكزها وانهارت إلى الطبقات الدنيا، مسيرتها باتجاه الأصولية، وستقوم بتلقيح السلفية الشعبية من جديد، وستدفع باتجاه موجة جديدة من الهياج والاحتجاج والعنف. وستبقى الديموقراطية الوليدة بحاجة إلى استمرار حالة الطوارىء حتى بعد أن تستكمل البيروقراطية العسكرية انحلالها، والطبقات الوسطى توزعها بين الطبقتين الرئيسيتين، لأن هذه الديموقراطية لن تكون قادرة على استيعاب الصراع بين العبيد والأسياد. ولأن سيادة أي قانون مهما كان غير ممكنة إذا كان أغلبية الناس يعارضونه ويتآمرون عليه، تصبح القوة وحدها، قوة العنف والارهاب هي الوحيدة القادرة على اخضاع الأغلبية لسلطة الأقلية المستغلة الطفيلية. وما الأصولية الفاشية إلا شكل احتياطي من هذا العنف يمكن اللجوء إليه في حال فشل الطرق الأخرى في الحفاظ على استكانة الشعب.

فالقطاع المتعلم من الطبقة البرجوازية الصغيرة ربما لا يكون هو الأكثر سوءاً، لكنه بالتأكيد هو الأكثر تذبذباً وتلوناً وبراغماتية، لأنه الأكثر انفصالاً عن الإنتاج والأكثر تقبلاً لأفكار الكتب والأكثر قدرة على توظيفها وإخراجها بما ينتهي إلى مصالحه تحت ستار من الدخان المضيء.

فالمسألة التي بدأت بالمدرسة تنتهي بانتهائها. لقد أصبح من الضروري نقل التعليم الثانوي والجامعي إلى الحقل والمصنع، وإلغاء كل انفصال للعلم عن الانتاج، وتحويل العلم إلى شيء شديد الارتباط بالعمل يهدف إلى تحسين خبرات العمال وليس تشويههم وفصلهم عن أدوات الانتاج وعن أهلهم. أصبح من الضروري عودة الجامعات والمعاهد إلى إشراف النقابات والوحدات الانتاجية، وإلغاء وزارة التعليم العالي في البلدان المتخلفة...

أخيراً ليس من الجميل إكثار الحديث عن الديموقراطية، لأن هذا لا يعني إلا المساعدة في دخول الرأسمال المهاجر والإقطاع الرأسمالي في السلطة مع البيروقراطية. فديموقراطية حقيقية تحمل معناها، لن تبنيها الطفيلية والبيروقراطية ولا الكمبرادور ولا الاقطاع... إنها فقط ستكون من صنع المنتجين الذين يعملون مباشرة على أدوات الانتاج (المادية والمعنوية) ويأكلون فقط من عمل أيديهم. □



امرأة

نجوم الغانم
الامارات

■ في الرواق الذي لم يعرف بعد
سوى القليل من الأقانيم،
القليل من الرواح والمجيء.
في ذلك الرواق الشبيه بضريح،
بدا وكأن الأنجم تنتحر،
وكأن السلالم تندفع
نحو القلب الذي تختلج فوقه المياه.

الأحداث المهجوسة في ليل بلا ظلال،
الجدران البائسة،
والرؤى البغيضة كطقس مفاجىء،
أسرارٌ تترقب صيحاتِ الديكة
كي تعتمر أشرعتها
وتغيب أثر المراكب الراحلة
تاركة الكرسي الوحيد
والمدفأة يتزوجان حديث المساء.
أما أنتِ
فستضطرم لأجلكِ الغمغمات
وتُطفأ الأنوار
ايذاناً بأنكِ لا مناصَ
عائدةٌ الى الفراش
رأساً مليئة بأفكار لن تكتمل
وأطرافاً باردة حتى الصباح □.






لا تسلم عقلك للحلاق

عدنان جابر
الأردن

■ ما رأيك بحلاقٍ تُسَلِّمهُ رأسك كي يحلقَ شعركَ فيتطاول إلى أبعد من ذلك: أن تُسَلِّمهُ عقلك؟!

تخيَّلْ أن يكون رأسك تحت مقص حلاق مستبد، يطرح عليكَ آراءه في كل شيء يختاره هو لا أنت، ويطلب منك الموافقة بسؤال استبدادي: «صحيح ولاّ لأ؟»، يفتل حواليك، يسهب في الحديث ويلحُّ بالسؤال وانت لا تستطيع الإجابة باشارة من رأسك لأنه تحت المقص [أو الموس]. ولأن ثمة مقصاً آخر يضغط عليك هو مقص الوقت والالتزامات الأخرى، ترغب في الانتهاء من هذه الحلاقة وهذا الاستلاب فتجيبه بهمهمة متكررة وفمك مغلق، أو بسلسلة من الموافقات المتواترة وبالفم الملآن: نعم.. صدقت.. إيه والله.. كلامك زين..!

مثل هذا الحلاق المستبد لا يعترف بـ «لا» الآخرين بل بموافقتهم. إنه يتوقع إجابة معينة واحدة وحيدة يريدها باستمرار. لهذا فهو في الواقع صاحب السؤال والجواب معاً.

إن استبداد هذا الحلاق يستمر ما دام هو الحلاق الوحيد. أما إذا قرّر المرء أن يحلق لنفسه بنفسه أو إذا تواجد أو ظهر حلاقون آخرون مختلفون فالأمر سيختلف.

الحلاق المستبد زبائنه قليلون، لأن الزبون الذي يأتي عنده مرة لا يعود مرة أخرى. إنه حلاّق طارد لا جاذب. ولهذا فان استمرارية هذا الحلاق مسألة مشكوك فيها.

لا تكمن المسألة في واقعية أو لا واقعية الحلاّق المستبد، بل في سيادة سياق كامل من الاستبداد والاستعباد، وسيادة شبكة هائلة من المصادرة والاستلاب في حياتنا العربية.

في خلايا مجتمعاتنا، وفي نسيج حياتنا يتغلغل الاستبداد ويتبدى في: أب.. حزب.. زوج.. زوجة.. ايديولوجيا.. موظف.. جهاز.. نظام سياسي.. زعيم...

الفظيع في الاستبداد أنه ليس حدثاً فردياً معزولاً بل علاقة ونسيج وسياق، وهو مثلما يصيب فرداً يصيب مجتمعاً، وكما أنه يتناول الحاضر يمكن أن يشمل المستقبل. إنه يمكن أن يرسل مجتمعاً بكامله أو أمة بكاملها إلى إجازة أو استقالة، قصيرة أو طويلة، من التاريخ ومن الحياة.

ثمة حق للآباء على أطفالهم، وثمة وظيفة للنظام السياسي إزاء المجتمع، وثمة دور للزعيم أو الحاكم إزاء السلطة وإزاء الدولة، وثمة دور لقيادة الحزب إزاء الحزب...

لكن بعض الآباء يعتقدون ويمارسون على أن حق الأبوة يجيز لهم اعتبار أطفالهم قاصرين إلى الأبد وانهم لن يبلغوا سن الرشد طوال حياتهم. أو يسعى هؤلاء الآباء إلى جعل ابنائهم نسخة عنهم في كل شيء، ولا يهمهم ما قاله جبران وغنته فيروز: «أولادكم ليسوا لكم، أولادكم أبناء الحياة».

وهنالك أنظمة تقبض على أنفاس مجتمعاتها باجهزة تتحكم بأمور الحياة والموت، والرزق والكرامة، تجعل من الشعب كمّاً من الأفراد أو جمعاً من الارقام، وتُبعد عن المرء أي شعور بأنه مواطن أو انسان.

وثمة زعماء يختزلون شعوبهم في أشخاصهم، ومجتمعاتهم في عائلاتهم، والتاريخ كله في عهود حكمهم، والحقيقة كلها في ما ينطقون من الكلام.

وهنالك حكومات ترى عهد الحكم زمناً قصيراً ينبغي استثماره للاثراء السريع، وبدل ان تعمل ما من شأنه ان يجعل الناس يذكرونها بالخير ترتكب كل ما من شأنه أن يُلحق البؤس بالمواطن ويجعل الوطن ينطق: على الدنيا السلام!

وثمة قيادات حزبية جعلت من ذواتها هدفاً لـ «نضال» أحزابها، وصنعت من بضعة مفاهيم فقيرة ومفككة «عالماً معرفياً رحباً»، وصاغت من خطاباتها المكررة فتاوى للشتاء والصيف، للسهل من الأيام ولأيام الشدة، قيادات تقود إلى الخواء لأنها استبدلت القضية بالمنصب، وجعلت من مصالحها وامتيازاتها الشخصية المصب والمآل.

تأتي الخسارات والمصائب حين يتخلى الناس عن رؤوسهم ويسلموها لغيرهم. وحين يتخلى المرء عن رأسه أو يفقد هذا الرأس لن يفكر أو يحلم، والانسان بلا تفكير أو حلم ليس انساناً، إنما يتحول إلى كائن بيولوجي، يهبط من مملكة البشرية والانسانية إلى مستوى الحيوانية والبهيمية، ويُنتزع جوهره، فيغدو شيئاً أو أداة.

إن تسليم عقلك للحلاق، أو لأي مستبد، لا يؤدي بك أن تصبح بلا عقل أو مجنوناً، بل إلى ما هو أفظع من ذلك: أن تحمل عقل غيرك!

القول الجميل الانساني الديموقراطي لعمر بن الخطاب «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً» يشير إلى الحق الطبيعي للانسان في الحرية، وان رفض الاستعباد يجب أن يكون مسألة مبدئية وأولية.

إذا كانت الحرية هي نقيض العبودية فإن الأساس الأول للحرية هو احترام العقل الانساني، وان يمتلك الانسان عقله.

وافظع استعباد هو استعباد العقل. وتسليم العقل لا يقل إجراماً عن الاستيلاء على عقل. إستقالة العقل واغتيال العقل كلاهما خطران وكارثيان، لذلك ينبغي أن يكونا مرفوضين.

أن تُسَلِّم شعرك للحلاق نعم. أما أن تُسَلِّمَ عقلك فلا. إياك إياك أن تُسَلِّمَ عقلك للحلاق، سواء كان هذا الحلاق أباً، أم حزباً، أم زوجة.. أم زعيماً، أم أيديولوجيا.. أم رئيس تحرير.. أم ناشراً.. أم مخرجاً.. أم نظاماً سياسياً.. أم...

الحلاقون المستبدون، وكل المستبدين، هم ظاهرة عابرة، طال الزمن أم قصر. إنهم نتاج عطالة ما في التاريخ، استعصاء ما في حيوية الحياة، وجدب ينتاب الزمن. □

نحن البرابرة؟!

طارق زيادة
لبنان

■ تُرى هل نحن البرابرة الجدد بمواجهة الامبراطورية ، كما يوحي العديدُ من الابحاث والدراسات والمؤلفات في الغرب؟

لا يدخل في هموم هذا المقال، البحث في النزعة المركزية الغربية، إذ بات من الانسب، إن لم نقل من المفيد، ان ندقق في ازمتنا المصيرية وان نبحث فيها بالعمق عوضاً عن التصدي لتحليل وضعية الآخرين.

تبدو مجتمعاتنا منذ قرون في سبات كسبات أهل الكهف، الاحياء النيام، في الميثولوجيا الدينية، تسترجع هذه المجتمعات حلم الماضي أو تعيش احلام اليقظة، هي في العالم ولكنها طرفية فيه، تعيش عالة على منتجات الحضارة، التقنية منها خاصة، وهي في ذلك على هامشية ظاهرة.

منذ قرنين ونحن ندور في حلقة مفرغة اطلقنا عليها اسم «النهضة»، على اننا كلما راجعنا ميزان الحساب وجدنا كفتنا غارقة حتى الحضيض في التخلف والتضعضع المادي والمعنوي.

تعنينا الاسباب بكل تأكيد، ولكن علينا ان نضعها على مسؤولية الآخر (الغرب)، ليس من باب تبرئته، بل لان ضعفنا يغري بنا، أو على حد نظرية مالك بن نبي: لو لم تكن عندنا القابلية لما سقطنا.

إذا دققنا في تلك الاسباب سنجدها خاصة في ضعف بنيوي انتاب مجتمعاتنا مادياً وفكرياً، عندما فقد البحر المتوسط مركز الدائرة في الحركة التجارية العالمية لصالح الخطوط البحرية المكتشفة ولصالح العالم الجديد، وعندما استبد بنا الطغيان فأعمى البصر والبصيرة وضيق الأفق، وحوّل اقتصادنا إلى ريع خراجي، وعندما خرجنا من مركز العالم إلى طرفه وهامشه، إذا بنا نكرر انتاج تخلفنا في كل صوره المادية والفكرية دائرين في شرنقة من صنع أوضاعنا.

فهل إلى نهوض من سبيل؟

لا بد لنا من إعمال الفكر النقدي في البنى المادية والفكرية لبلادنا، والا فإننا نكون خادعين لانفسنا إذا غرّنا الغرور وقلنا باننا في مرحلة نهضة أو صحوة أو يقظة أو ما إلى ذلك.

وبمقدار إعمال هذا الفكر النقدي تشريحاً في تلك البنى، تتبين مكامن الضعف وفي مقدمها إهدار كرامة الانسان في مجتمعاتنا، حتى بات رقماً لا لون ولا طعم له، يُسام سوء العذاب والطغيان والاستبداد والفقر، تُهدر إنسانيته وتضيع حقوقه وحرياته، ويُساق إلى حيث لا يعرف ولا يدري، دون أن يكون له من أمره شيء.

فهل من الممكن أن تنبثق ثمة نهضة أو يقظة أو صحوة من هكذا مجتمعات، إذا لم تضع الاصبع على الجرح وتعتبر ان كرامة الانسان بكل أبعادها المادية والمعنوية هي غايتها ومنتهى آمالها وامانيها ومدار وعيها ومطلبها؟

وكيف يمكن ان تغدو كرامة الانسان الغاية الاسمى إذا لم يعتبر هذا الانسان في ماهيته ذاتها قطب البداية والنهاية، الوسيلة والهدف، الاداة والغاية لهذه النهضة العتيدة؟

وكيف يتسامى هذا الانسان ويتعالى إذا لم تكن كرامته مصونة ومتحققة؟

وهل يكفي ان توضع كرامة الانسان في مركز الصدارة إذا لم يرافقها فكر عقلاني مدبر يعي ذاته ويعرف حدوده وإمكانياته ويستفيد منها في تفكيك البنى وتحليلها واستبانة مكامن الضعف وفجواته والعمل على سدها والتخلص منها ووضع الحلول من أجل الخروج من متاهة العجز والتخلف والقصور وعدم إدراك المسؤولية إلى آفاق الخلق والابداع والتجديد والعطاء؟

وهل من الممكن أن يفعل فكر عقلاني ناقد ويؤثر في الواقع ويتأثر به في غير أجواء الحرية؟

ولكن هل ننتظر تحقق أجواء الحرية من تلقاء نفسها؟ أم ننتظر حتى نتخلص من الاستبداد بكل صوره ومعطياته وفي طليعتها الارهاب المعنوي الذي يعطل الملكات الفكرية ويهدرها ويهجّرها؟ أم يعمل مثقفونا ومفكرونا والمبدعون الواعون فينا على فضح الزيف والضحالة اللذين يكتنفان كل مناحي حياتنا، ويزيلون الطلاسم التي تشكل عوائق فعلية في طريق نهضتنا المرجوة؟

ليست النهضة الحقة إذن عاصفة تدور في فنجان، ولا هي حلم ليلة صيف، ولا دائرة مفرغة، ولا إعادة انتاج للتخلف وتكراره، بل لها مكوناتها المادية والمعنوية وشروط انطلاقها الاساسية، وعندها تستحق اسمها.

من العبث ان نفتش عن الحلول خارج هذه المكونات والشروط.

ومن العبث أن نرمي المسؤولية في أزمتنا المصيرية على الغير، ولو اعتَبَرنا هذا الغير - بدون حق - البرابرة الجدد في مواجهة الامبراطورية، إذا لم نثبت العكس سيرورة ومصيراً، ذلك انه سبق لمؤرخينا ورحّالتنا ان رموا الغرب بالتوحش والهمجية، ولم يمنعه ذلك من النهوض والانطلاق. □



بين عنف التقنية
وعنف الانظمة:

الانسان العربي معتوهاً!؟

محمد النحيل

■ ليس ثمة شك ـ ونحن نعيش العصر الآلي ـ في أن امتلاك السياسة، بما هي قوة فاعلة، يكمن في تملك التقنية، وليس في امتلاكها، والسؤال عن خطاب التقنية: «ما هي؟» لا يمكن أن يكتشفها ويبرزها مرئية جلية، فهو سؤال تقليدي كتقليدية السؤال: «ما هي السلطة؟». إن السؤال الذي نريده، هو: كيف تصير التقنية قوة غيبية؟ بمعنى، كيف تمارس عنفها الغيبي هي الأخرى؟ وقد يلاحظ أنه سؤال يطلب المواجهة معها، وبالرغم من أنه يبقى في حد ذاته دون مستوى التناظر معها لكنه قد يستفزها، ويخدش عنفوانها وكبرياءها ليتولد عنه سؤال أكثر منه استفزازاً وهو: ما هي الأصول النفسية والاجتماعية لهذه التقنية؟ بمعنى ما هي طبيعة النفسية، وطبيعة التركيبة الاجتماعية التي أعطت هذا الوليد غير البريء؟ إننا، بهذا السؤال التنقيبي نفترض اتصالاً وجودياً مع الظاهرة، أي اننا بسؤالنا هذا، ندخل في علاقة زمنية معها حتى نجاورها ونتعرف عليها...

إذا كانت علاقة القوة التي اقترحها ميشيل فوكو كتعريف للسلطة، تربط بين المتسلط والمتسلَّط عليه كذاتين يمكن الفصل بينهما، فإنه ـ أي فوكو ـ كان يؤسس ـ في الوقت نفسه ـ لتلك العلاقة السلطوية التي تربط الأشياء بالذات، ومن ثم، بين هذه الذات وكل التجليات المادية للنصوص[1] فالتقنية بما هي تجلٍ لنص مضمر تُدخل هذه الذات في شرك قوتها، وتطالبها أن تعيش واقعاً منفصلاً عن تاريخيتها وحيويتها وذلك حين تحجز فيها حساسيتها التي يمكن عقلها داخل هذه التاريخية وهذه الحيوية.

ماذا يقول خطاب التقنية المضمر؟ المقول هذا، دعوة لعيش الماهية التقنية، ملفوظاتها، ومنطوقاتها، والتفكير بطابع انقطاعيتها عن الأصل، وانفصالها عن الوجهة الحية في الإنسان، والتوحد معها توحداً فيتيشيا، بمعنى، أن التقنية كواقع منفصل، كطارىء، تحاول امتصاص امتداد الإنسان في الوجود، واستمراره حياً، وليس كائناً، فبمراهنتها على هذه الحيوية، تكون قد سيطرت على الإنسان قلباً وقالباً، وقد كان فوكو ـ المتعدد المحاور ـ ثاقب النظر عندما رأى الإنسان حيواناً بالنسبة للسياسة تستهدف فيه حيويته باعتباره كائناً حياً، موحياً، أن آلية الافتراس ليست شيئاً آخر سوى التقنية التي هي جوهر هذه السياسة، فهي ـ أي التقنية ـ عنف شرس مفروض على أدق تفاصيل الحياة الانسانية، كما هو عنف استطاع أن يفصل الإنسان عن تاريخيته. فالذات الداخلة في هذه العلاقة تتواضع وصورتها الجميلة، لقاء اختزان لاشعورها لعنف هذا الخطاب، ثم عكسه على مستوى التنفيذ والممارسة بنفس الطريقة. فتبدو التقنية فخ السياسة، ويبدو الإنسان طائراً مرغوباً فيه بين الفخ وصاحبه.

يتبلور خطاب التقنية ـ كعنف آسر مضمر ـ في شتىّ أشكال الصور التي تعكس حلم الذات بارتياد مواقع اللذة بشكل أبيقوري. وإن من شأن هذا التبلور أن يفقد الذات كل شروطها التاريخية في الوجود، كما يستطيع امتلاكها كلية، واحتواءها ثم تحريكها وفق رموز وترميزات خطابه. ولهذا، فقد كانت التقنية الآلة المحركة بين الغالب والمغلوب ـ كما نفهم من التشبيه الفوكوي ـ فالغالب يحاول فرض نظام تقنيته باعتباره ممارسة يجب أن تمارس على أوسع نطاق بشري، بمعنى أنه يحاول توحيد فعاليات الجمهرة في ممارسة تقنوية واحدة حتى يتمكن من تملكه بسهولة المغلوب من خلال ممارسته تلك. ثم ليتمكن ثانية أن يصبح ـ بفضل تحريكه التقنية ـ هو المطلوب والمرغوب فيه. هكذا بكل تحايل واحتيال. فلا غرابة أن لا نجد الطبقة ـ كمفهوم مادي، أي كتكتل جماهيري ـ في المجتمع الغربي التقنوي[2]، لأنها قد انسحبت من مسرح التاريخ لتخلي مكانها للمؤسسة التقنوية التي امتصت ـ بأجراءاتها ـ كل قواها في التغيير، وفعالياتها في الوجود التاريخي، فتاريخيتها قد قدمت هبة لنظامية مقننة، ونصوص مختزلة قامعة.

هكذا كافحت المؤسسة التقنوية في يد المؤسسة السياسية العليا من أجل تطبيق نموذجها الكلياني عن طريق أساليب الاغراء والموارية والخداع، مقيمة روابط نفسية وثيقة على مستوى اللاشعور بين الشيء

(*) كاتب من المغرب

التقني في حد ذاته، وبين نفسية مهترئة معدة لتقبل كل ما يريحها ولو للحظات معدودة. ويستمر كفاح المؤسسة التقنية في تجذير «معقولية» الوجود التقني في نفسية الفرد حتى يغدو توحداً مشروطاً بوجود هذه التقنية. فليس ثمة شك في أن خطاب التقنية، بعريه السافر، وبمضمراته المواربة، قد استطاع أن يعيش استجابات في الوجود الفردي للإنسان، سيما إذا تأملناه مبعثراً في شبكة من إجراءات حديثة، فلم يبق مجال إلا كانت التقنية نواته، بالرغم من افتقارها لأية رابطة شرعية معه، ومن هنا، نشأت مسلمة كان لها الأثر البالغ في نحت تصورات عتيدة في الفكر السياسي الغربي، وهي أن التغيير المتوخى والمطلوب في المجتمعات الصناعية، لا يمكن أن ينفجر إلا من رحم التقنية، وبالتالي، تصبح هذه التقنية «الحامل الموضوعي» لكل تغيير مبتغى[٣]، ومن هنا أيضاً، يحق لنا أن نتساءل عن طبيعة هذا التغيير التقنوي الموعود وأثره على جدلية صراع الإنسان مع الطبيعة. ثم هل يستطيع أسلوب انتاج الأدوات والأجهزة والمنظومات، تحقيق سعادة الانسان كعنوان لفلسفة التقدم؟ أم أنه سيظل هدفاً في حد ذاته كتجريد محض كما تنبأ هيغل؟ إننا بطرحنا مثل هذه الأسئلة نكون متمسكين بما ارتأيناه آنفاً عندما بيّنا أن الوعي داخل نظام تقنوي، يصبح لاتاريخياً وهو يهاجم من قبل «واقعية الايديولوجيا التقنوية» وبصيرورته لاتاريخياً يكون مشكلاً اعترافاً للإنسان بهويته التقنوية، وهو في تبن متصالح مع نظامها. وهكذا استطاع هذا المشروع التقنوي أن يستوطن الإنسان محيلاً إياه من إنسان مفهوم إلى إنسان شيء، وذلك طبقاً لبرنامجه الاستراتيجي في تحويل الفعالية الانتاجية في الانسان إلى أنظمة ومنظومات آلية[٤].

ومن هنا، تنعكس شبكة العلاقات المتجاورة في الآلة سلوكاً في هذا الإنسان، فيغدو سلوكاً شبكياً تحكمه أنظمة من علاقات التجاور والتناسب والتناظر، كإبطال ونفي للعلاقات التوليدية والتطورية بين فعالياته. وهو ما ذهب إليه ماكس فيبر، عندما اقترح مفهوم الترابط الشبكي، واعتماد روابط التناسب والتناظر بدل روابط التوالد والتطور. إذن، وانطلاقاً من طروحاتنا، نعيد السؤال: كيف تنتصب التقنية جوهراً للسياسة؟ إنها تطرح نفسها بديلاً عن رغبة الإنسان، تصير ممارستها بديلاً عن عجزه في وعي مظاهرها وتجلياتها، تصير تعويضاً عن أحلام مقهورة، تدخل في علاقة تضادية مع الوعي. وعندما نكشف عن آليتها الخفية كنص قامع، تبرز المعضلة/ الأساس، وهي أن الوعي حين يهاجر/ يتحول، باتجاه النص، فإنه يهاجر إليه كمفهوم/ كشبكة من مفاهيم كلية، تستطيع احتواء العالم بكل تناقضاته وتضاداته، لكنه حين يستقر في رحم النص، تضيع منه ماهيته كمفهوم/ كرؤيا عامة للكون والإنسان، لتتحول إلى مجرد دلالة. وقد عودنا اللسانيون تفضيل الدلالة على المفهوم، أو الاعتداد على الدلالة في مقابل الزهد في المفهوم[٥] بالرغم من أن المفهوم، وليس الدلالة، هو الذي يعمل على بناء أنظمة معرفية كاملة، بينما تبقى الدلالة نصاً منغلقاً ومنعزلاً عن العالم، وبالتالي فإن الوعي بما يمثله من حيوية، يقف منهزماً أمام النص الذي يمثل أعتى تجليات واقع التقنية، وهكذا تراجع خطاب المفهوم أمام زحف سيميولوجيا الأنظمة والانساق التي غدت هي الوصي على ربط الاتصال الجاهيري بأدواتها وأشيائها، والتي أصبحت تشمل الواقع الانساني برمته.

يمكن اعتبار هربرت ماركيوز أحد رواد مدرسة فرانكفورت[٦] من المساهمين في تطوير المشروع الثقافي الغربي، وذلك بشحنه وتصعيده لأسئلة حادة تعبر عن بحثه عن البطل النيتشوي، عن ديونز يوس[٧]، فهو يتكلم عما أفاده الإنسان ـ ككائن حي ـ من هذا التقدم التقني المطرد، وهل ساهم فعلاً في بناء وتشييد الإنسان تشييداً صلباً، لأنه بالتالي يتساءل عما إذا كان في وسع هذا الانفجار التقني أن يجعل الناس أحراراً/ واعين/ وأخلاقيين، إنه يجعل الآلة في تساؤلاته موضع الاختبار، هل باستطاعتها أن تتبوأ مكانة البطل النيتشوي الذي يخلص العالم من المحدودية المتسلطنة إلى الحيوية المطلقة.

هكذا يبدو خطاب التقنية أمام مطاردات ماركيوز خطاباً عاجزاً عن تقديم أي جواب، وليس عجزه في كونه لا يملك بديلاً عن سيميولوجية الأشياء والصور، بمعنى، أنه ليس بالعاجز عن تسعير الرغبات، وإنما عجزه في كونه لا يستطيع البقاء خارج ماهيته كشبكة من الصور والرموز تكرس فعل الخطاب المشحون داخلها. إنه خطاب هوية ملزمة، تستمد بقاءها من تشاكلها مع العالم والوعي، إنه مشروع المشاكلة الذي يؤسس هذا الخطاب: ملزَم وملزِمٌ بنصوصه، وهوامشه ومرجعياته العالم بالدخول ضمنها، وملزم بالعمل على تفريخ مزيد من أقنية البدائل والفصائل والأدوات والأشياء. لا يزيغ عنها إلا إلى بديل آخر، وفصيل آخر. إننا إذا تأملنا هذا الخطاب جيداً، وفي زمره المتعددة، الفيناه يطرح نفسه بديلاً شمولياً وكلياً عن الجنة المفقودة التي تمزق الإنسان، وتشكل مكبوته الوجودي. وادعاؤه هذا البديل، إنما هو ادعاء يقوم بالأساس على الخدع، خدع الإنسان بما كبت وقهر فيه، بغية تغييب كينونته، ثم العمل على خلق رغبة فيه يكون محتواها تناسي هذه الكينونة كما يحلل ذلك مارتن هايدغر.

ما النتيجة اذن، وراء هذه المشاكلة؟ أو من هذا الخدع؟ إنها تطييف الصراع، تمويهه، وتغييبه في دائرة الفعل وردة الفعل الميكانيكية، حصره بين حدود الاستقطاب، ثم حله من أي مشروع. وهكذا، لا يفهم من ملفوظ التقدم الا التقنية، التي طغت على خطابه، واحتوته، ثم تكلمت باسمه فهي تقول بأن كل معرفة هي عديمة الجدوى ما لم تجسد في جهاز من منظومات، فالتقدم ـ كمعرفة بسلوك التطور والانتقال ـ صار مستباحاً من طرف التقنية التي تمثل جوهر السياسة تمثيلاً واضحاً. . . من هنا، كيف تستطيع الوحدة الحية في الكائن أن تنمو لتصير وعياً، وهي محجوزة داخل خطاب العنف التقنوي الذي تمثله الآلة؟ كيف يمكنها أن تصير رؤيا، وهي تعيش مبعثرة بين المصنوعات والاعلانات التي تسوقها التقنية ضداً على خطاب الحيوية؟ ما هي هوية هذه الوحدة الحية، وهي مستعارة في ثوب العناوين المجوفة والمغرية؟ إنها، وعندما أصبحت تعيش تماساً شمولياً حققت بالفعل استراتيجية خطاب التقنية.

يقول فرويد: «إن شقاء الوعي كونه خارج رحمه»، وليس رحم الوعي سوى لحظته التاريخية الحاضنة لمشروعه المتجذر فيه، هكذا يبدو خطاب التقنية خطاباً آيلاً في مسكنه المتفرد إلى تكريس المانعة الاجتماعية، وكهربة الغريزة، ودفعها باتجاه واقع العوز والمحدودية.

إذا كانت التقنية ـ منظوراً إليها من خلال هذه المضمرات النازعة نزوعاً عنفوياً ـ قد استطاعت بالفعل تملك واحتواء محيطها الشرعي، وإعادة صياغته وفق هويتها، فهاذا عساها تكون فاعلة في محيط منفصل عن وجودها التاريخي، ومتعامل معها على مستوى التماهي بها؟ ما طبيعة العنف الذي سيشد هذا المحيط إليها؟ حتماً سيكون أشد وأقوى مما ربط بينها، وبين محيطها الشرعي! لكننا لن نذهب في

شبه مثقف
شبه مؤسسة
شبه سياسة

اتخاذ هذه المفارقة بدهية نفصل ونميز بها بين العنف التقنوي في كلا المحيطين المختلفين، وإنما سنعمد إلى رؤية هذا المكون التقنوي مشروعاً تجاوز مجاله الجغرافي: الأوروبي، إلى ارتياده وانتصابه تنيناً فوق العالم، بمعنى، لم يعد المشروع التقني مجالاً جغرافياً محدداً، يقتصر إشعاعه على حيز دون آخر. من الواضح أنه استوعب بمنطوقاته، وترميزاته كل العالم. وإن شمولية هذا الاستيعاب - للعلاقات الانسانية والانتاجية ولأنظمة الثقافات والمشاريع - ألزم العالم بحتمية تغيير مكره، لا يفرق فيه بين البؤرة/ المركز = الغرب، وبين الدوائر التابعة والفائضة عن هذا المركز. وهكذا غدا المسح التقنوي للعالم مسلمة في العقلانية المعاصرة، كما أصبحت الابستمولوجيا داخل هذا التجلي حاملة رداءها التقنوي للعالم كهوية ملزمة في مقابل وأد الفعاليات المعرفية والثقافية التي ذهبت ضحية بدائل وعلاقات سلوكية مبرمجة وممغنطة. ذلك هو ما أضحى يميز المشروع التقنوي السميولوجي المشيأ.

لكن، وبالرغم من شمولية هذا المسح، تبقى الجمهرة العربية جمهرة صراع المتناقضات، جمهرة تعيش واقعين متشاكلين من حيث خصوصية كل منهما، لكنهما متحايثان من حيث ما ينتهيان إليه: واقع الانجذار في مكونات ماضوية كحوامل تاريخية غير موضوعية، وواقع التماهي بالتراكم البنيوي للأدوات والمصنوعات التي تحقق فيها اسمها، وتحمل عليها هويتها المستعارة، تلك هي المشاكلة التي تعيش عليها هذه الجمهرة، وذلك هو واقع العته الذي يجعلها جمهرة معتوهة تنسى كينونتها باستمرار، لكن، يبقى، أن كلا الواقعين النفسيين (واقع تجذير الأسطوري وواقع التماهي بمشروع فاوست)[8] يعملان على تجريد الإنسان، ككائن له اسم وهوية من إرادته التي يستبطنها وعيه، وإحالته إلى مغيوب شبحي يعيد انتاج نفسه باستمرار بين الأسئلة القصيرة والأجوبة العريضة، بمعنى، أن كلا من عمليتي تجذير واقع ميراثي، وواقع التماهي في سيميولوجية الأشياء والمصنوعات، تعملان على انتاج وعي الكائن على أساس من التبعية المموهة في استراتيجية علمية أو شعائرية، إنه في كلتا الحالتين كائن يؤسسه الغياب، فهو غائب وهو يطلب العزاء في مرجعيات مهترئة تكرس مزيداً من الفصل بينه وبين وعيه، كما هو غائب بالمثل، وهو يستبدل عزاءه الأول برموز تخترق واقعه وهويته، مراهناً على أن تقوم هذه الرموز برفع اسمه وهويته إلى المركز التقنوي/ إلى فاوست. غير أن فاوست، باستراتيجيته الذات/ تمركزية لا يقبل بمثل هذا الانتماء الشيزوفريني، كما يعمل على تخصيص دائرة تمركزه من الاتساع، لكنه في المقابل، يقبل بمزيد من الاستقطابات على مستوى الدوائر الفائضة والتابعة للمركز، تلك هي المأساة الشيزوفرينية التي تعمل على إبادة الكائن العربي، والتي هي عمد مبيت/ مدروس في يد المؤسسة السلطانية التي هي بدورها شيزوفرينيا متنكرة في يد المؤسسة المركزية الفاوستية...

إن من شأن الذات التي تعيش هذه الإبادة المستمرة، وهذه الاعادة التكوينية الدائرية أن تصدر سلوكات من نمط انتاج التناقض أو الضم القسري لما لا يضم، فسلوكاتها تبدو غريبة عنها كغرابة تكوينها وهي مصطبغة بهذا الطلاء التقنوي، إذ تعيش به أنصاف الأشياء، وأنصاف الثقافات، وأنصاف الحالات النفسية، بل، يمكننا الذهاب إلى أن هذه الأنصاف تتحول إلى أشباه، فاقدة انتماءها إلى الأصل الذي يمكن لمسه من لنصف، فهي شبه إنسان متجمهر، وهي شبه مثقف، وشبه مؤسسات، وشبه سياسة... إن الشبه يغدو عاقلها، وهي معقولة به/ وفيه، إنها قمة انسلاب الوعي، وحلوله في هويات يمارس ملفوظاتها التي يركبها مفجراً فيها عقدتين نفسيتين:

أ - تصدير صورة عصروية للآخر التقنوي.

ب - تميزه وتشاكله مع القاعدة الجمهرية المعوزة.

غير أن هذا التفجير لا ينتهي إلا إلى تكوين عقدة الانفصام الشخصي والذاتي. فالتصاق هذا الوعي المعتوه بهذه الجمهرة تاريخياً/ لغوياً/ أتنياً، هو نوع من لعنة أبدية لا يبرحها، وعجزه على أن يتهيون (يقيم في هوية) مع موديلات العصر إذ تبدو المفارقة بينها جلية، هو نوع من الاحباط الدامي الذي يعمد في غالب الأحيان إلى تغييبه لاشعورياً... فالتناقض مشمس بين هويته الممسوخة، وبين شكله المستعار، كالصورة التي عبر بها الشاعر العربي:

«ولو لبس الحمار ثياب خز
لقال الناس: يا له من حمار!»

هوية المفارقة اذن، هي اللاتجانس الصارخ بين المكون الجوهري الثاوي تحت الركام، وفي أقبية النفس، وبين مكونات مزركشة كالعدالة والمساواة والديموقراطية أو مرموزات كالتجهيزات الآلية... إنها جرعات التبعية للسائس تحت أنماط الإغراء والاستهواء الفكري والسلوكي. فبأية لغة يستطيع هذا التابع المسكين أن يحدث سائقه؟ طالما، أنه لا يعرف نوعية اللغة الدالة التي سبقته إلى هذا المتبوع؟ إنها لن تكون إلا لغة الهروب إلى الأمام، أي إلى حيث هذا الآخر، لأن التحريك البدئي برمج على أساس الذهاب إلى الأمام أو الرجوع إلى الوراء، أما الوقوف بينهما، وعقل هذه الحركة لضبطها فهي ليست منظومة في جهاز التحريك العربي.

فليس عجباً إذن أن انتظار التقنية بسلطتها ذات المحاور المتعددة كان يعني دائماً إيذاناً باستقالة الوعي عن دوره في البحث عن المتصل الوجودي، بمعنى، انحساره دائماً في المعلوم المنفصل، يتحول داخله حضوراً متقطعاً يملك طاقات النفاذ إلى ما وراء هذا المعلوم، ولا يتجرأ على استباحة طبيعته القداسوية. ومن هنا، لم تكن العلاقة بين الوجود التقنوي والوعي عند العرب - خصوصاً - إلا طبقة عقدية جديدة تضاف إلى بنية اللامعقول العربي الذي يكتمل نسيجه في الغيب، والذي امتص جل القدرات والمؤهلات، وأرادها مصائر تعسة فضاعت في محدودية العصر التقنوي.

لقد صعب على الإنسان العربي محاورة هذا العصر، ليس لكونه عصراً ينقطع عن وجوده، ويبقى مجهولاً، بل لكونه أساساً عصر المعلوم، عصر الانجازات التي استنفدت كل مقولاتها، وصرحت بجميع مضمراتها، إنها انجازات مسدودة بالنسبة له، فقدت مركبها الموضوعي الذي تتلاقى عنده رؤياه الفلسفية، وحتمية الفاعليات، وساهم في تدعيم سحرية الاستهلاك عبر خطابه المعاكس لوعود الحضارة، إنه مبدأ المردود كخطاب مبدئي في عصر التقنية، أياً كان هذا المردود - نفسياً أو مادياً - ليبقى العصر ضامناً لاستراتيجية نظامه المادي.

إن الجمهرات العربية المحكومة بسياط التقنية، والمسوقة إلى عصرها، هي في معاناة دائمة بمساكنتها هاجس التطور التاريخي، لكن العقد النظامي يجعلها تنفصم في معاناتها هذه، فيكون القمع الآلي رديفاً للقمع الاجتماعي، وتتضام الآليتان القمعيتان لتجهض فيها هذا الهاجس، فتعيش تناقضاتها وكأنها بدهيات ومسلمات هذا العصر... إنها مرحلة الضياع العربي أو قصة العته العربي بين عنف التقنية وعنف الأنظمة. □

(١) Michel Foucault: La Volonte de Savoir. ترجمة عبد السلام بنعبد العالي منشورات كلية الآداب. الرباط. ص: ١٧ - ٢٢.

(٢) لانها استبدلت بالمؤسسة، وقد نجحت هذه الأخيرة في بعثرة الصراع الاجتماعي في ترميزات آلية وتقنوية.

(٣) وهو اشكالية التي تصدى لها رواد مدرسة فرانكفورت: ادورنو. هابرماز. ماركيوز. هوكهايمر. انظر: Pierre Zina: L'Ecole de Franfkort

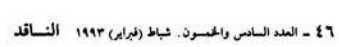
(٤) يصبح الانسان في هذا البرنامج منظومة معبأة تطلب متى شاء النظام الكلياني استحضارها.

(٥) يمكن القول أن رحلة تغييب المفهوم في الانسان عبر تاريخ الفكر الانساني بدأت قبل الفلسفتين السقراطية والارسطية، إننا لن نستطيع تعداد التيارات التي حملت على عاتقها هذه المهمة، نكتفي بذكر الذرية والشكية والوضعية الاختبارية والبنيوية حديثاً.

(٦) مدرسة فرانكفورت، نفس المعطيات السابقة.

(٧) يقف ديونزيوس في الفكر النيتشوي ضد أبولون، بمعنى، تقف روح الاندفاع في الطبيعة، والخضوع للغرائز التلقائية ضد روح الموضوع والنظام والتحدد: انظر: نيتشه: فؤاد زكريا.

(٨) بطل غوته، أو رهان المشروع التقنوي.



الهر خليف

■ اعرف كثيرين يذهبون إلى المقابر، من حين لحين. شخصياً، تريد الحق؟ أكره ذلك. حينما أزور قريتي اضطر إلى مرافقة أمي أحياناً لنزور معاً قبر جدتي. أما جدي فلا قبر له. ذهب إلى سفر برلك.. ولم يعد. ولكنني انما أفعل ذلك ارضاء لأمي.

في برلين تغير ذلك مني. لم يتغير كرهي، انما، دعني أشرح لك الأمر. تصور نفسك في مكاني، بدوي يجد نفسه مثلي في برلين، لا يعرف أحداً ولا يعرفه أحد، جامعي؟

نعم. أجيد الألمانية؟ نعم. والمال؟ معي ما يكفيني. ماذا تفعل عندها؟ ثم تصور حسناء بضة الأطراف، شقراء، زرقاء العينين، قصيرة الشعر كغلمان السلاطين، تقول لك: أما زرت المقبرة السوفياتية بعد؟ ماذا تفعل؟

أنا، أكره الكذب كما تعرفني. وجدت كلامها معقولاً. أليس من الواجب أن يمر المرء بقبور الشجعان هؤلاء الذين دخلوا الرايخستاغ ذات يوم؟ شعرت بأنني كنت سأقع في غلطة فظيعة. نظرت إلى الشفتين الكرزيتين الواعدتين بآلاف الوعود شاكراً. قلت إنه الحظ جعلني أقابلك يا مادلين. حدثت نفسي: ثم الا يحتمل أن يكونْ بينهم مسلم تحتاج روحه إلى قراءة الفاتحة؟

لم أشعر في حياتي بالامتنان من شيء قدر امتناني تلك الساعة لأولئك الأبطال الذين أنجبوا هذا القدر الهائل من الناس حتى اكتظت المقاهي بهم. لولاهم ما كنت سأجد الشجاعة ـ وهي قلما تخونني عادة ـ للجلوس إلى الطاولة الوحيدة ذات الكرسي الشاغر حيث مادلين. والتردد ليس من شيم الرجال. أخرجت علبة سجائري العربية وقدمت لها واحدة فقبلتها شاكرة. قلت: العربية تكتب من اليمين إلى اليسار، انظري. ابتسمت. قلت: اسمي خليف فرددت الاسم وزقزقت: أنا مادلين.. اسم فرنسي ولكنني المانية من برلين. فكرت: المشمش المطعم على الدراق. طيب.. مادلين.. اسم لطيف... قالت: شكراً. أضافت: قرأت الف ليلة وليلة حدثت نفسي: أتكون الليلة الأخيرة لي؟

أصبحنا صديقين.

قالت: إن كنت تهتم بالتاريخ، يجب ات تزور المقبرة السوفياتية.

التاريخ؟ وماذا افعل بالتاريخ الآن؟ ولكنني حدثت نفسي: انه طرف خيط، أمسك به. ثم اليست شعرة معاوية جزءاً من التاريخ؟ أن تذهب إلى المقبرة السوفياتية أمر ليس سيئاً. بعدها، المهم أن لا تعود إلى الفندق كالليلة الماضية وحيداً كالضب. المقبرة هي البداية يا خليف. وذلك خير من أن تكون النهاية.

لحظت مادلين اهتمامي وكيف لا تلاحظ؟ فحاولت أن تدلني ما وسعها على الطريق. ولكنني ما فهمت، ولعلها لو استخدمت طرائق بستالوتزي ما فهمت. بالمقابل لجأت إلى كل ما تعلمته من فنون الفصاحة لاقناعها بأن الانسانية تقضي أن أزور المقبرة السوفياتية، فأنا هكذا مولع بتاريخ الحروب.. و.. الانسانية.. والصداقة بين الشعوب. ومبادىء حقوق الانسان تلزمها بأن ترافقني اليها. هل من المعقول أيتها الفتاة الطيبة أن تتركي غريباً مثلي يضيع في برلين؟

صلاح الدين شروخ
الجزائر

قالت: اسأل أي شرطي.. أي مواطن.
ولكنني ـ عندها نسيت اللغة الالمانية.. والذاكرة كما تعلمون، تخون عند الحاجة.
كان على مادلين أن تلعن الساعة التي تفوهت فيها بتلك النصيحة. كان عليها أن تحكم ضميرها، وضمير الحسناء متأثر بنظرتها. فأعادت النظر اليّ طويلاً. تفحصت ما يظهر مني فوق الطاولة عضلة عضلة. قلت أساعدها: تصوري مبلغ ما كان عليه أمري لو عدت إلى الشرق دون أن تدليني على المقبرة السوفياتية.
هل تقدرين بعدها على النوم؟ هيا نذهب اليها، ونتناول كأساً على الطريق.
ابتسمت مادلين ومسحت بيدها على شعرها الأشقر القصير. ثم قالت: عندي عمل، وغداً يجب أن اكون باكراً في الجامعة.
ـ ماذا تدرسين؟
ـ الفلسفة.
ـ اذا عليك ان تثبتي ان تلميذات سقراط لسن كاسا نثيب.
ـ تبدو لطيفاً.. ايها.. الهر.. خليف..
رضي الجمل ان تمسخه الشفاه الطرية هراً. أضافت: أنا لا أحب الذين يموتون في الحرب..
كنت اعددت خطاباً عن البطولة، ولكن المرونة تقتضي سرعة التغير. ثم ماذا يهمني أنا من أمر الذين ماتوا أو لم يموتوا؟ أأكون مليكا أكثر من الملك؟ قلت: الحق أن الموت في الحرب أمر مزعج.
مسحت مادلين بيدها على شعرها. تمنيت لو كنا نتحدث عن أمر آخر غير المقبرة، ولكنني خفت أن تتذكر سقراط. قالت: حسنا.. هر خليف.. نشرب كأس بيرة، نذهب بعدها إلى المقبرة.
اصرت على دفع الحساب.
بعد مسيرة أكثر من نصف ساعة بالسيارة وقفنا في سهل كبير واسع. قالت: هر خليف، هذه هي المقبرة السوفياتية. أما أنا فعليّ أن أعود مع السيارة. العمل أولاً. ولسوف أدفع أنا للسيارة.
تركتني وانطلقت.
التفت اليها، ولكنها كانت غابت. مرت صورة مقبرة قريتنا امام عيني. النساء الباكيات، والنعش السائر بجلال. هنا لم أر من ذلك شيئاً. ما رأيته فتيات جميلات يسرن باتجاه تمثالين عظيمين متصنعات الأسى، ماذا فعلت يا مادلين؟ وآه منك يا سقراط.. آه. ولكن ما نفع التأوه الآن؟
سرت إلى التمثالين: جنديان جاثيان والبارودة في يد الواحد منهما بارتفاع الجمل. لم يثيرا في نفسي شيئاً. تذكرت دهشة سائح مر بقريتنا فاندهش من اننا نربط الحمار إلى جرن روماني. امامي انتصبت قبة بيضاء وقف فوقها تمثال رأسه بين الغيوم يحمل باليسرى طفلة صغيرة. وبالأخرى قص بضربة من سيفه الصليب المعقوف. تتبعت عيناي المصعدات إلى القبة، يا لبياض السيقان! عندنا، في مقام الخضر، حتى أشعة اكس لا تقدر على معرفة ما تحت الثياب الطويلة للزائرات.. آه يا مادلين! ماذا فعلت بخليف؟



مرت بي حسناء تتجه إلى القبة، خاطبتها: فرولاين. من فضلك هل تسمحين؟
توقفت الحسناء: نعم؟
اقتربت منها خطوة اخرى: انا غريب عن هذه الديار، هلا أخبرتني بقصة المقبرة؟
تابعت سيرها قائلة: في نهاية الحرب العالمية الثانية، دخلت القوات السوفياتية برلين. قتل اصحاب هذه المقبرة في معركتها. كانوا أكثر من خمسة آلاف.. أكثر. المقبرة لتخليد تلك الذكرى، لكي لا ينسى الالمان.
ـ والتمثال فوق القبة؟
ـ قالوا إنه جندي أنقذ فتاة المانية صغيرة، كانت تسير بين الدبابات. قتل وهو ينقذها.
ـ وهل القصة صحيحة؟
ـ من يدري؟ ولكن علينا تصديق المنتصر.
دخلنا القبة معاً. عاودني كرهي للمقابر حالما رأيتها تتجه إلى فتى فيها تحييه بالفة. لم أتحمل الأسى. خرجت من القبة وسرت إلى المقعد تحت شجرة الصفصاف. حدثت نفسي: خلق الالمان لنا مشكلة فلسطين. السوفيات قتلوا المعتدين على بلادهم. شيء جيد ان تدخل عاصمة عدوك منتصراً. ترى متى نبني للمنتصرين منا قصوراً في ذاكرة الزمان. ما يقوله المنتصر ابداً مقنع. ولكن هل أنقذ السوفياتي المانية فعلاً؟ عدت إلى نفسي: ما لك وذلك كله يا خليف؟ ليلة أخرى ستمر وأنت وحيد هنا. رفعت رأسي إلى التمثال تساءلت: أليس من الممكن أنه أنقذ يهودية؟
جلست بجانب عجوز حزينة، لعل عمرها فوق المائة سنة. قلت: غوتن آبند ماما.
ردت مسرورة بمن أنقذها من أحزانها: غوتن آبند.. يا ابني..

فوق المائة؟ نعم. ولكنها كانت متماسكة البنية. قالت: هل أنت غريب عن برلين؟

- من الشرق الأوسط يا ماما.

وجدتني أدخل معها في حديث. رويت لها قصة مادلين. أوصلتني إلى التاريخ وهربت. نصحتني بالمجيء ثم..

قالت العجوز: المأساة تصبح ملهاة. هكذا الدنيا.

- نعم ولكن الحزن يبقى في النفوس.

قدمت نفسي لها. قالت: لفترة طويلة لم أسمع صوتاً يشبه صوته يقول لي ماما. إنه هنا في مكان ما.. في شجرة أو نبتة أو زهرة.. مات هنا.. قتل من هؤلاء.. وقتله هؤلاء..

توقعت أن تبكي لكنها لم تفعل. كانت حزينة. وما كنت بحاجة إلى المزيد من الأسى. قالت: حماقات الدنيا كثيرة.. والا لماذا هاجمناهم؟ أنا لا ألوم الروس. صدقني. ولكنني ألوم نفسي. أنا أيضاً كنت من اللاتي سكتن. من الذين قالوا: الفوهور على حق دائماً. كنت طبيبة ولكنني صفقت لكل خطاب يلقيه الفوهور. تعاونا على أن نصدق الاكذوبة، وكان هو راضياً بما فعله غوبلز بنا. ابني أيضاً كان نازيا. تعرف؟ غسلوا دماغه في المدرسة عندما يأخذ الجميع بالكذب.. يصبح الصدق هو الكذب.

- وكيف قبلت أن تكوني نازية يا ماما؟

- هذا السؤال طرحته على نفسي كثيراً. في البداية سحرت بكلمات هتلر وبمقدرته الخطابية. فلما زادت سطوة الجستابو.. كان علي أن أحمي نفسي.. ان اخلص، من تسلط الممرضة الحمقاء تتحكم بالمستشفى لانها حزبية. أردت أن أربح أمني الشخصي.. وكذلك كان الآخرون. كانت عين سحرية تلاحقنا ليل نهار عندها لم أجد حلاً إلا في أن أكون من الحزب.

أضافت: ثم كان الفوهور في كل مكان.. تراه مع أول ضوء وتنام على صوته آخر الليل. وكانت وعوده الجميلة كثيرة. كنت طبيبة ولكن دخلي أجبرني على الانجار. وعندما يحس الناس بالجوع ينسون كل شيء. داخلهم يتغير، يصبح الفوهور على حق مهما اخطأ.. ثم أي فوهور ذاك الذي يخطىء؟ ولم يكن الراديو يقول إلا أننا ننتصر دائماً. لم نكن نعلم الخسائر. وحتى لو عرفناها. ما أكثر الذين ذهبوا معهم.. ولم يعودوا. في الحرب كنا نربح أن نبقى في بيوتنا.. نتخلص من مضايقات الجستابو. قتل زوجي في الحرب. قتل ابني في نهاياتها. دخل الروس والاميركان والفرنسيون والانكليز برلين. بقيت مع حفيدتي ماتيلدا ولكنها دوما مشغولة بالاجتماعات الحزبية.



- اية اجتماعات؟

- آه.. نحن الآن ماركسيون. ماتيلدا ماركسية.. وقد نالت ترفيعاً حزبياً اليوم.. ولسوف تحتفل به.

- وأنت؟

- بعد الحرب مزقنا البطاقات القديمة، وتكفلت القنابل باحراق الملفات، وسكت الذين يعرفون لان الجميع فعل ذلك، الآن؟ ما يهم ماتيلدا تدمير الرأسمالية والامبريالية... تعرف.. لا بد من السعي إلى تدمير شيء.

ضحكت، فضحكت معي، قالت: لا تعجب. ابن أخي يسكن في القسم الغربي من برلين، وهو نازي متحمس. يريد تدمير الماركسية.. وماركس يهودي.. تعرف ذلك. وكل يزعم أنه الحق.. وكل يريد تدمير الآخر. اللعبة هي هي.. ولكن اللاعبين غيروا أماكنهم وورق اللعب. هل يحدث مثل هذا عندكم؟

قلت: أنا اقسمت أن لا أتحدث في الامور السياسية. أنا لا أفهم في..

قالت: حسناً تفعل. ولكن هل يتركونك على ذلك؟ ايام هتلر كانوا يقولون: من ليس معنا فهو ضدنا ومن ضدنا خائن لوطنه. بعد هتلر قالوا: إما أن تكون ماركسياً، أو رأسمالياً. وبالطبع لا حياة ترجى للرأسمالي. فان سكت، وقلت لا دخل لي، اعتبروا ذلك موجهاً ضدهم، هكذا كنا، وعلى هذا مازلنا. لا أعرف ان كنت سأرى يوماً تتبدل فيه الأمور فيتاح للانسان ان يقول ما يشاء، ولكنني لا اظن انني سأراه. ماتيلدا تقول انني ما زلت اعيش الماضي.. ربما.. ماتيلدا نفسها تم غسل دماغها حتى تكون على ما تقول. ارجو أن لا تضطر البشرية إلى حرب أخرى.. حتى تقدر ماتيلدا على الرؤية... الصائبة.

قلت: وما الرؤية الصائبة؟

قالت: الحديث طويل، ماتيلدا تقيم حفلاً الليلة.. فما رأيك بان تشاركنا؟ سيكون هناك عشاء ورقص.. وقد نتناقش.. وأنت وحيد.

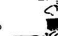
الأعمى، في المثل الشعبي، يحلم بعين واحدة كليلة. قلت: وغمر بالانتر شوب فنشتري بعض الويسكي.

ضحكت العجوز: فكرة حسنة فماركسية ماتيلدا لا تمنعها من الاعجاب بالويسكي الاميركي. وابن اخي النازي لا يحب شيئاً قدر ما يحب الفودكا الروسية. ترى لماذا لا يمزج الناس الويسكي بالفودكا فيربحوا ويستريحوا؟

نهضت العجوز، فقلت لها: ماما.. أليست تلك الطفلة على ذراع الجندي/التمثال يهودية؟

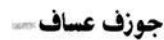
قالت العجوز: جنودنا لم يذهبوا إلى موسكو ليحموا الأطفال السوفيات من الدبابات.

سارت العجوز، فتبعتها، ولكنني لم أنس أن أسأل نفسي: وهل ماتيلدا جميلة؟□



في غياب يوسف حبشي الأشقر

العائد إلى الظل والصدى


جوزف عساف (*)

■ بالرغم من أن موت الكاتب هو غير موت الإنسان العادي، فإنَّ الموت لا يمكن أن يكون قضيةً، ولا هو بحجم مناسبة. وقد درجت العادة عندنا أنَّه كلما مات كبيرٌ منا تُستنفر وسائل الإعلام للحديث عنه وكشف جوانب مخفيةٍ من شخصيته، وتنبري أقلامٌ كثيرة تعدِّدُ مزاياه وتبكيه، تماماً على طريقة «النَّدْب» التي ما زلنا نمارسها ولو بأشكالٍ وأساليب أكثر تطوراً، وأقدر على التأثير بجمهور القراء والسامعين! . . . وفي غمرة هذه التظاهرات الإعلامية والمبالغات الوجدانية نكاد ننسى الإنسان الذي مات، الإنسان الحقيقي، المجرَّد، المختبىء وراء كل ما يلفُّ شخصه من مظاهر التفوق والعظمة والإمتياز، والذي لا تقال عنه كلمة واحدة، في حين تسفح على صفاته كتابات وتدبَّج خطابات! . . . نتكلم على المظهر وننسى الجوهر. . .

عندما مات يوسف حبشي الأشقر، الروائي اللبناني المعروف، أيقنت أن الكثيرين سيكتبون عنه، وأن أدبه الصعب والمعقَّد سيخضع لمباضع انتقاد، من الذين قرأوه والذين لم يقرأوه، وكلما كان ينأى بموته كانت تجف الأقلام ويقلُّ عارفوه وأصدقاؤه ومحبُّوه، دون أن يكتب أحدٌ منهم عن يوسف حبشي الأشقر الإنسان، عن فرحه وحزنه وحبِّه وخيبته. . . نحن الذين عرفناه وصادقناه وقرأناه بحبٍّ، نعرف جيداً معنى أن يموت يوسف حبشي الأشقر، بعدما أعلن لنا موته قبل موته وجاهر بنهايته قبل نهايته، نعرف جيداً انه خاف وقلق وقاوم ويئس وأمل، قبل أن يستكين ويطلب من أهل بيته، في أواخر أيامه، أن يأتوه بروايات «أرسين لوبين»، يريدُ أن ينسى، ويقطِّع الوقت الباقي!! . . .

عندما مات يوسف حبشي الأشقر لم أفاجأ، فقد كنت عارفاً بحقيقةِ مرضه منذ أمدٍ طويل، ومستنفداً حزني عليه بلقاءاتي الطويلة معه في داره في بلدة «بيت شباب»، أراه ينحلُ زيارةً بعد زيارة ويموت الضوء في عينيه والأملُ في روحه. . . وأشد ما كان يحزنني ويحرجني، في لقاءاتي الأخيرة معه، إلحاحه عليَّ أن اكرر زياراتي له، محدِّثاً إياي فيما كنت أحبُّ أن يحدثني فيه: في الحب والموت والصدفة والمرأة والأرض. . . أدركت ان الرجل بات أشدَّ حاجة إلى «الآخر»، ويحارب فيه قلقه ويبعد بواسطته هاجس الموت، الذي كان يقضّه في أوقات وحدته واستسلامه لفرديته. . .

ولا مرةً حدثني يوسف حبشي الأشقر عن طبيعةِ مرضه ولا سألته عنها مرة. . . كلما انتابته نوبة ألم، يروح يتململ في مقعده يشكو من «الآرتروز» في عنقه. . . كنت عارفاً أنَّ القضية أكبر من «الآرتروز» وكان عارفاً أنني أعرف ويبدو لي مطمئناً لمعرفتي هذه! . . . وكنت انتظر صامتاً أن تفعل حبوب المسكِّن فعلها في عنقه حتى يعود إليه بعضٌ من انشراحه ورغبةٌ في الحوار أعرفها فيه، وينقذني من حَرَجي.

وكلما كان المرض يشتد على الأشقر كانت تتأكد عنده روحٌ ريفية صافية غريبةٌ على أدبه المحكوم بجدليةٍ قاسية ومرَّة بين ريفٍ ماضٍ مهزوم ومدينةٍ طارئةٍ مفترية. وهو لم يتردد في حوارٍ مباشرٍ معه ضمناً وأصدقاء في أحد مقاهي بيروت قبل موته بأقلَّ من شهر أن يكرر نَدَمَهُ على كل الكتابات التي هاجم فيها الريف وطَعْنَهُ في مجانيته وطهره وصفاء إنسانه، حتى إنه أنكر كل الشخصيات الريفية التي صورها، في كتابه «وجوه من الأرض القديمة»، ماديةً ومؤذيةً وطماعةً وكافرة! . . .

يومها بدا لي أن الحيَّ الذي طالما ضيَّع جذوره واحتار في ايجادها، تلك الجذور التي «لا تنبت في السماء»، وجدها أخيراً بعدما اقترب منها في يأسه بعد طول بُعاد، وراح يتوق إلى معانقتها من جديد بلا شكوى ولا تردد، بحبٍّ وصمتٍ وقبول. . . لقد ماتت جدلية الريف ـ المدينة، وانغلقت صفحات من كتب للأشقر تصدت لهذه الجدلية ودارت فيها وعليها بحثاً وتنقيباً! . . . لقد انهزمت المدينةُ أخيراً وانكشفت الأرضُ لإبنها. . .

استفاقت عند يوسف حبشي الأشقر قبل موته روحانيةٌ اكيدة كانت غريبةً عن كتاباته، أقلَّه فلسفياً، فالرجل، الذي أراد أن يفضح «الريف الجديد» في خضوعه لمادية المدينة وتلبيته جُنُونَها، انتهى ريفياً عتيقاً لا يعرف من المدينة إلاّ ذكرى سيئة وواقعاً مرفوضاً!! . . .

والمفكر الذي أحبَّ الله «من دون أن يتصالح معه»، انتهى مؤمناً، بمجانية وطيبة من يَنذُرُ النذورَ ويكرِّمُ الأولياء والقديسين!! . . . وتبين لي في لقاءاتي الأخيرة معه كم أن يوسف

(*) كاتب من لبنان

حبشي الأشقر ريفيٌ طيب وأن كلّ ما كتبه كان إما لتأكيد هذه الريفية أو للتعمية عليها! . . . وأنّ الكدّ الذهني والمنحى الجدلي اللذين ميزا كتاباته لم يكونا إلاّ لاثباتِ موهبةِ وثقافةِ هذا «الريفي الطيِّب» من دون أن تطالا عمقَ روحه! . . .

وبدا لي الرجل فرحاً باستسلامه وبإيمانه الطارىء. ادركتُ انه تَعِب وأن الذات التي طالما فتشت عن قيمتها في الكتابة وما لها وما عليها أيقَنَتْ أنَّ الأوان قد آن وأنَّ ما تحقق قد تحقق، فانكشفت بكل بساطتها وتجردها وفرحها الطفولي، ونزعت عنها أردية الثقافة والمجتمع والطموح الآني لتعلن حقيقتها البسيطة والمتألمة.

قبل موته بأقلَّ من شهر انكشف لي، بوضوحٍ تام، يوسف حبشي الأشقر الإنسان. وصدَّقت ما كان يكرره ليَ دائماً من أن الكتابة هي، وقبل كل شيء وأي شيء، اثبات لـ «أنا» الكاتب في «آخر» القارىء، فمتى فقد الكاتب أحساسه بـ «الأنا» وتبدَّت له نهايتها، فلماذا يكتب بعد ولمن يكتب؟ . . . ومتى فقد الإنسان مَوْنَهُ على بَوْلِهِ ـ كما قال لي مرةً ـ فكيف يَمُونُ على نفسه وعلى الآخرين؟! . . .

هذا لا يعني انفصالاً بين يوسف حبشي الأشقر الإنسان ويوسف حبشي الأشقر الكاتب، بل يعني، وببساطةٍ كلية، ان الرجلَ وضع قلمَهُ في خدمةِ ذاته ـ بغض النظر عن المضامين والجدليات الفكرية التي ميزت كتاباته ـ فعندما كانت هذه الذات مشتعلةً بعواطفها وهواجسها، وقادرةً على فعل التحدي مع الطبيعة والحوار مع الخالق، حمل كتاباته أقصى ما يمكن ان تحتمله من هذه الهواجس والتحديات، وعندما استكانت هذه الذات، وشعر الإنسان بضعفه أمام «ثابت» الطبيعةِ وقدرة الخالق و«مشيئته» التي لا ترد، استكانت كتاباته وبرزت فيها وجدانيةٌ شاكيةٌ باكية، رأيناها خصوصاً في روايته الأخيرة «الظل والصدى».

وبالرغم من انه لم يكن يوافقني الرأي تماماً فقد كنت اصرُّ أمامه على وجودٍ ضاغطٍ وكثيف ليوسف حبشي الأشقر الإنسان في كتاباته، يتجاوز الوجود البدهي والطبيعي للكاتب في أية شخصيةٍ يرسمها ويحركها، إلى حميميةٍ تستوعبُ هذا الكاتب وتعبِّر عنه كيانياً.

فلقد كنت أرى وحدانيةً فكريةً وشعوريةً بين شخصية الأشقر ـ الكاتب وشخصيةِ إسكندر، بطل روايتيه «لا تنبت جذورٌ في السماء» و«الظل والصدى» والبطل المستتر لأقاصيص كتابه «المظلة والملك وهاجس الموت». وكنت كلما ازددت معرفةً بالأشقر ودخولاً في أدبه، أزداد ثقةً باستنتاجي هذا واصراراً عليه. فاسكندر الوجودي والقلق والخائب والباحث الدائم عن اليقين المفقود والحب المستحيل والجذور الضائعة، هو هو يوسف حبشي الأشقر الذي عرفته وأحببته وتأثرت به. . . واللافت حقاً في كتاب «المظلة والملك وهاجس الموت» حرص الأشقر بالذات على تضمينه مقاطع وصفية، مادية خارجية وشخصانية، تدل على هذه الوحدانية بينه وبين البطل وتؤكدها! . . . ففي الكتاب المذكور أكثرُ من وَصْفٍ دقيقٍ لدار الكاتب في بلدة «بيت شباب» على أنَّها دار البطل ولشخصية الكاتب بالذات، للذين يعرفونه معرفةً شخصية، على أنها شخصية البطل! . . . ولقد أوردت هذه المقاطع وعلّقت عليها وشرحت مدى علاقتها بشخصية الكاتب في أطروحتي التي أعددتها أخيراً عن القصة اللبنانية ولم يتسنَّ للأشقر أن يطلع على نصيبه الوافر منها. . . واعترف الآن بأن هذا الكاتب، الذي طالما أقلقتني كتاباته، لم يقلقني هو بالذات إلاّ متى أمات، في نهاية روايته الأخيرة «الظل والصدى» بطله اسكندر. لقد علمت بعد قراءتي الأولى للرواية أنه آخر عهدِ الأشقر بالكتابة، ولم أحتج إلى سؤالِهِ لكي اتثبت من ذلك. . . لقد أعلن الرجُلُ موته قَبْلَ أنْ يموت! ! . .

ولم يكن هاجسُ الموت غريباً على يوسف حبشي الأشقر الكاتب والإنسان. فقارىء ثلاثيته الروائية: «اربعة أفراس حمر» و«لا تنبت جذور في السماء» و«الظل والصدى»، يلاحظ إنجذاب ابطالها الإرادي والمأساوي نحو الموت، بعدما تسدُّ في وجوههم كلَّ أبواب الفرح والخلاص. هكذا رأينا كيف مات يوسف، بطل «اربعة أفراس حمر» فداءً لرجلٍ غريبٍ لا يعرفه، وكيف مات اسكندر، بطل الروايتين الأخريين، اختياراً بعدما اعلن يأسه من العالم وفقد إحساسه بذاته وبـ «الآخر». . . وعندما سألتُهُ عن موت اسكندر قال: «لقد تعاركت طويلاً مع اسكندر حتى أمتُّهُ وتعاركت طويلاً مع نفسي بعدما أقدمتُ على ذلك. . .» أتُراه كان يفتش في اسكندر عن فداءٍ له؟! . . . خجلتُ من أن أطرحَ عليه السؤال. . .

لم يكن يكفي، لكي تفهم يوسف حبشي الأشقر، أن تقرأه، بل كان عليك أن تتعرف إليه. . . فالروائي والإنسان فيه واحد لا يتجزأ، وكتاباته ملاحق، طويلة أو قصيرة، لشخصيته القلقة والمتوترة والصعبة، الضاربة عمقاً في زمن الريف، والممتدة واقعياً في زمن المدينة وعقلانيته. فهل كان يمكن لهذا الرجل الواقف بحسرة وألم بين زمنين متناقضين ومتناحرين، المنشغل بالله والمتخاصم معه، الناهد إلى الحب والعاجز عنه، المسكون بإرادة الحياة بخوفٍ من سيموت غداً، أن يكتب أكثر مما كتب، أو أن يعيش أكثر مما عاش؟! . . . أليس متعباً ومرهقاً ومميتاً أن يقف كاتبٌ على خط المواجهة مع الواقع بكل سلبياته وتحدياته وتناقضه، من دونِ أن يقبل هدنةً أو يستكين لنسيان؟! . . .

وبعد، لقد شاء القدر أن أكون أول من عرف بموت يوسف حبشي الأشقر بعد أهل بيته. . . ذهبت إليه في الخامس من آب/أغسطس الفائت بقصد الزيارة والإطمئنان على صحته، كانت الساعة تجاوزت الخامسة بعد الظهر بقليل عندما كنت انزل درجات منزله المؤدية إلى قبو العقد الذي كان يمضي فيه معظم أوقاته ويستقبل فيه ضيوفه، وفي يدي مسودة فصلٍ من فصول اطروحة الدكتوراه التي كنت قد انجزت إعدادها في أدبه، أود اطلاعه عليه قبل أن أرسله للطبع. . . وصلت إلى البهو الخارجي حيث جلس شابان يتهامسان حيينهما، وسألت إن كان الأستاذ موجوداً، لم يجيبا وفهمت. . . سألتُ: متى؟ أجاب أحدهما: قبل ساعتين وهو في الطريق آتياً من بيروت. اتكأ على كتفِ السائق وأسلم الروح. . . سمعتُ من الداخل بكاءً خافتاً، نظرت إلى بلدة «بيت شباب» بقرميدها الأحمر وشوارعها الضيقة، الملتوية فبدت لي غريبةً وباردة كأنني أراها للمرة الأولى أو للمرة الأخيرة. شددت على أوراقي وغادرت بعجل. . .

ـ «اتمنى إن تسرع بإنجاز اطروحتك أود الاطلاع عليها» قال لي في آخر لقاء. أعترف بأنني أسرعت ولكن الموت سبقني بساعتين، بساعتين فقط! . . . فهل ألومُ نفسي لأني لم أسرع أكثر، أم ألومُ الموت لانه بخل عليه بساعتين؟ . . . أذكر أني بقيت ساهراً ليلتها، ولم أنسَ في الصباح أن أدرج تاريخ وفاته بعد تاريخ ميلاده. يوسف حبشي الأشقر (١٩٢٩ ـ ١٩٩٢). □

في اواخر ايامه طلب روايات ارسين لوبين.. كي ينسى





رجال الدرك في إجازة

محمد يشوتي
المغرب

■ يضيق به الفضاء الذي يستأجره ليستمتع فيه بالعدم، تتلوث كمية الهواء المسجونة بين حيطان مشدودة إلى بعضها، يرفض الفضاء الملوث قتل صاحبه فيتقيؤه لفترة من الزمان الممتد. أصبح طقساً هذا التقيؤ اليومي في ساعة ما من بعد الظهيرة، يفتح الباب، يغلقه، ثم يتدرج نازلاً طوابق أربعة، يميل على يمناه ثم يسير طولاً إلى فضاء الوجود. تحمله رجلاه إلى «الكون».

باب كأبواب المقاهي العادية، يزيد عنها بستار متسخ يحجب الداخل عن المارة ويفصل بين عالمي الشعور واللاشعور، بين عالم الكبت والقمع والخوف وكل نقائص هذا الكون وعالم الحرية والعنترية والتهكم والسخرية، عالم إحلال كل محرم وفك كل معقد. يرفع الستار بيده اليسرى، فيهرع كُوكْتِيلُ الضوضاء والروائح لاستقباله.

يعرفه المكان أهل المكان، تعرفه الطاولة المربعة الوفية للموعد، يجدها في انتظاره، تشتاق إليه، إلى مغازلته، تفضله على غيره من أصحابها الكثر لأنه يعرف اختيار الزمان الملائم لفيض الشهوة. يطوي ذراعيه مقبلاً إياها بمرفقيه، تتشابك أصابعه وتتقابل رَاحَتَاهُ لتكون سنداً يتكىء عليه فكه الأسفل، فيرتخي الرأس الحامل الحالم في انتظار وصول حبيبته.

تأتي محمولة فوق صينية هرمت حتى اعوجت جنباتها وفقدت من بياضها نصاعته، وظهرت فيها انحناءات في الداخل والخارج كثيراً ما تسببت في انزلاق المحمول عليها ليسقط منكسراً فيكون سبباً في ما يناله النادل من سب وشتم، هذا إذا كان الرب حليماً كريماً، وإن لم يكن، فسوق البطالة واسع شاسع طويل عريض يتسع لكل المولودين والذين لم يولدوا بعد.

تنحط باردة خجولة، تمتد إليها الأنامل، تلامس الجسد، تغازله تتأمل البطن المنتفخ والعنق الرشيق والشفتين المدورتين، تشد على خصرها ثم ترفعها إلى قطب الإحساس واللذة، فتبدأ القبل واللعاب ينساب فياضاً من فمها في فمه يرسم وراءه طريقاً لمرور الفكرة المضطهدة.

يقوم عنها لتراودها عيناه مرة أخرى فتلين بين يديه مسترخية مطيعة. يرفعها تارة فتفيض، وتارة يجلسها ليعيد عليها إنتاج الحديث الصامت الذي عودها عليه. يحدثها في الدين فتعجب بحديثها في السياسة فيطيب المقام، يخوض في أمور أخرى فتغضب، تميل بوجهها، تصد أذنيها وتأبى الإستماع إلا لما تعلق بالدين والسياسة. يقرأ لها آياتٌ من الذكر الحكيم وأحاديث رواها أبو هريرة في فوائد الحج وعن الجنة والنار وعن الخمرة وعن العدل في الحياة الآتية، فيفيض لعابها دمعاً يسكبه صاحبها حتى إذا امتص بقاياه قام عنها وأجلسها في زاوية فوق الطاولة المربعة ليستمتع بجسد آخر مليء ولتستمتع هي بمشاهدة المسرحية.

إنها اللحظة الوحيدة التي يثور فيها على الطاغية، يوقف فيها تسلطه ويتحدى ماديته فيرفض الدور المفروض عليه ويختار من الأدوار ما يحلو له وما يطيب ويؤديها بكل حرية وعلى أحسن ما يرام، فالحبيبة حاضرة، وحدها تشكل الجمهور، وإرضاؤها ضرورة لأنها هي صانعة اللحظة وهي التي أملت الأدوار.

كل الطقوس تخرق إلا ذاك، فهو من فرائض ثنائية الوجود والعدم. علمته تجربته المسرحية في مسرح الكينونة أن المدير العام سيد متسلط جبار، وأنه فرعون الأبد، سادي الطبع، لا يؤمن إلا بالنهايات الدرامية. قال عنه الفلاسفة انه ملازم للوجود وأنه المدة التي تعدها الحركة، ومن سوء حظ الممثل أن الدور الذي أنيط به يفرض وعياً بهذا التلازم، وهو أمر سلبي لأنه يجعل صاحبه يعيش قلق العارف بمصيره. يتمنى بعد فوات الأوان لو مثل دور المجنون، ففي ذلك إعفاء من معاناة القلق. ولما لم يكن من الأمر الواقع بد، ارتأى الفرار إلى العالم المغلق، عالم الكذب على الذات حيث العصير المباح يسكب منه في انتظار فتح الطريق لينطلق بشاحنة الأفكار حراً سريعاً لا يخاف التوقيف ولا يخشى الإصطدام، فرجال الدرك في إجازة مؤقتة، والطريق سيار ووجهته واحدة لا تعرف التضاد. السرعة فائقة، والحمولة خفيفة، والرياح... الرياح... تتطاير أكيار الروايات وأكياس القصص القصيرة وتتبعثر في الهواء. يتعب السائق فيعود إلى فضاء العدم، يتدرج صاعداً طوابق أربعة ثم يموت في فراشه ساعات ليستيقظ على وقع الحسارة.□

لماذا لا ينبشون التراب؟

أكرم شحيدة
سورية

■ عندما تختلط الأوراق وتتبعثر الكلمات تضيع المعالم ويطول الطريق، فلا يعود هناك ملامح محدّدة للأشياء.. للأشخاص.. للأماكن.

عندما تترنح الآهات سكرى برائحة الدم، لا يعود للأمل مكان في باحة مظلمة مليئة بالجثث المشوّهة، وأصوات الحرب تدقّ الأبواب والقلوب، ورصاصات الغدر تغتصب الأجساد النابضة بحبّ الوطن، قِيَم الوطن، وجود الوطن.

عندما ينظر الإنسان من خارج الدائرة يرى أكثر، يحدّد أكثر، ويحاكم الأمور بدقة أكثر. أمّا عندما يصبح عنصراً من عناصر الدائرة، تقلّ رؤيته، ويضعف تحديده، وتكثر أخطاؤه، فلا يميّز العدوّ من الصديق

ويصعب عليه إيجاد الحلّ، أو عند من سيكون الحلّ.

إن هذا الحال يذكّرني بقصّة رواها الكاتب الكبير/ رسول حمزاتوف/ في كتابه «داغستان بلدي/ قال فيها: «كان أحد الصيّادين الشباب يتوق لاصطياد ثعلب ذي فِراء فضّي كي يقدّمه هديّة ثمينة لابنة الملك. فعقد العزم للبحث عنه، وأعدّ عدّته وغادر موطنه وبقي سنين طويلة يبحث عنه في البلدان المجاورة في جبالها ووديانها، لكنه لم يعثر عليه. لقد أفنى عمره كلّه وهو يبحث عنه لكنه لم يجده، فما كان منه إلاّ أن عاد إلى موطنه يجرّ أذيال الخيبة وراءه وحطام الأمل الذي عاش طيلة الفترة الماضية بين جوانحه.

لكن هذا الحطام دفعه لأن يبحث في وادٍ قريب من المكان الذي يسكنه.. وبعد فترة قصيرة استطاع أن يجد الثعلب ذي الفراء الفضيّ الذي أمضى عمره يبحث عنه، وقد كان في متناول يديه».

إن من يروّجون بأن الحلول يمكن أن تأتي من الخارج حسب المقاس واهمون... ويتمتعون بصفة «الدونكيشوتية»... حيث يتوهمون الخانَ قلعة.. والطاحونة الهوائية مارداً.. والسجين المخفور من قبل حرّاسه عبداً مأسوراً.

إن من يراهن على السمك في المحيط، أو الطير في الهواء، إنما يراهن على سراب... سراب يعيشه ويملأ حياته ويعشش في مداخل كهف نفسه الشريرة والجاهلة في آن واحد. إن هؤلاء يحاولون أن يسوّقوا أوهامهم وتخاذلهم وضعف عقولهم على أرصفة المزاودة والخيانة، يحاولون ترويج بضاعتهم على مذبح الاستسلام والتراجع. لقد تلوّثت مخالبهم القذرة بدماء الشهداء الطاهرة فأصبحت دليلاً على تواطئهم وتورّطهم، وغاصت حوافرهم في مستنقع الذلّ والمهانة حتى وصلت إلى الذقون وبقيت آثارهم تدلّ على حيوانيتهم، وعلى أنهم لم يفكّروا يوماً لا بوطنهم ولا بأمتهم، بل فكّروا بغرائزهم وبأنفسهم المتعفنة في زوايا التاريخ المهملة. إنهم لا يفهمون التاريخ، ولا يعرفون أنّ من يقامر بمصير الشعوب، وبقيم الشعوب، وبحقّها في الحياة شامخة الرأس، سوف لن يدخل التاريخ من بابه الواسع، بل سيرمى على مزابل التاريخ.

لِمَ يراهنون؟ لِمَ يقامرون؟.. لِمَ لا ينبشون التراب بأصابعهم، ويحفرون الصخور بأظافرهم بحثاً عن الحلول التي ضاعت بين الشعارات الكبيرة والأهداف المفرغة، فهي قريبة منهم، ملاصقة لهم.

لا حلّ بالمراهنة، بل بالمحاولة للخروج من بحر الظلمات والعفن والدماء التي أريقت في غير مكانها. لقد نبت في مكان إراقتها أشواك تدلّ على الجهل والرعونة والعمى... بدل أن تنمو أزهار تغمر العالم بأريجها، وتكون رمزاً لنا نذكره دائماً على أنه دماء شهدائنا في سبيل الحياة، والحب، والأمل.

يجب علينا أن ندع الأمل يتسرّب إلى أنفسنا، وأن يتغلغل في ثناياها، وأن يغمرها بفيضه، كما تتسلل أشعة الشمس برتابة بين غيوم الشتاء الداكنة كي تحمل إلينا العطاء.

يجب علينا ألاّ نقطع خط الرجعة على أنفسنا، وأن ندع مجالاً للعتاب، لأننا مهما تباعدت المسافات والأفكار، ومهما اختلفت السبل المؤدية إلى الحقيقة، فإننا نحمل مصيراً واحداً، ونستقل مركباً واحداً... فلا يفكّرن أحد لوحده... ولا يفكّرن أحد في نفسه.. لأنه ونستقل مركباً واحداً.. فلا يفكرنّ أحد لوحده... ولا يفكرن أحد في نفسه... لأنه سيجد نفسه أيضاً وحده في النهاية.. وعندها لن تكون كبقية النهايات. □

المفقودُ من الجسد

غالب حسن

(١)

■ يفتقدُ الجسدُ في غياب النظرة المتحمّسة للاكتشاف خاصيته الرائعة، فهو في سياق التأمل المقصود شيء لا يمّتُ بصلة الى البارز والمتشخّص، وإنما مُسْحَة زيت صافية تنساب بهدوء ملتهب على قطعة من زجاج، انه سطح شبقي يعشق سحره، يثيرُ نزعة الحب لدىٰ المقابل، فالجسدُ يؤكد ذاته خلال التواجه اللأصق، وليس خلال التواجد المتحيِّز، ولذلك لا يعمل أن يكون في الآخر وإنما مع الآخر... إنه أشبه بالحرارة الانسيابية التي تماس بشفاف الأشياء، انه لا يعرف المناورة، ينطلق صريحاً، متدفقاً، ولكن على حياء يمدُّهُ بطاقة الاحتماء.

(٢)

هذا الجسدُ قد يحتالُ على واقعه فيتلوّىٰ ويتدحرج، يقفز ويتسطح، ولكن رغم كل هذه [المناورات] يتجلّى سحره الشبقي على سطحه المتقاطع أو المتمايل، وهو في مثل هذه الموضوعات يكون أكثر فتنة، لأن سحره يفلت من الاصطياد بمهارة، وينتقلُ على الحركات ليختلس فرصة الاشراق المفاجيء... فالراقصة في تطويع جسمها لأوضاع متعدّدة ومتشكلة تسمح لجسدها أن يعبّر عن حرارته الواهجة على قطعة تكون آنذاك مزدحمة بالاثارة.

(٣)

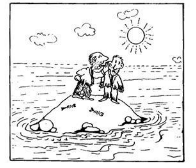
الهوايات مهنة عابرة ليس لها القابليّة لملء الفراغ، بل الفراغ هو الذي يملأ هذه الهوايات، هو الذي يعطيها فرصة الوجود والحياة، وهو الذي يكسبها قيمة حقيقية، إن أصحاب الهوايات والذين يمارسونها مدينون للفراغ أيضاً... والجسدُ يتنامى مع الفراغ، لأنه حقيقة مملوءة، متصلة، تتدفق بنفسها وذاتها، وبالتالي فإنه لا يحب الهواية، ولا يرتاح اليها، بل ينزع نحو الفعل، فعل يلهث، ولهاثه تَوَّاق أن يكون هو.. يشهق بشهوته.. شهوته تتسلَّل في ذراته وهي تغفو على اصطفافها الملكوتي المتلذذ.

(٤)

الجسدُ لا يتصل الاّ على سبيل الوحدة، الوحدة المتواصلة وليس المتطابقة... هناك جسدان في حالة الاتصال، يترافقان على مسافة خطٍ مشترك، اتصال الأجساد حوار وهمس ولمس... شرارة مشتركة... الافتراسُ اتصال حيواني وليس جسدياً. ثمة وهم الفعل والانفعال في اتصال الأجساد، انه وهم الغريزة... وهم الجوع... إن الجسد في كل وجوده واتصاله فعل وحسب. الاتصال الجسدي امتداد ينفي التداخل الذي يشوه رسالة الأجساد.

(٥)

العلاقة بين الجسد والدهشة أحاديَّة البُعد، فالجسدُ يصنع دهشته، يغذيها من حيويته المكتوبة، يطلي الدهشة بمداد الهمس الحار. الجسد كتلة متسطحة من تنهدات العذارى الحارقات المحترقات.. المرأة جَسدٌ متخدّر... الجسدُ مرآة متوثبة.!! صلاة ملكوتية والجسدُ يمارسُ مهمَّته.□







الاله مدججاً بالتكنولوجيا

منيف موسى

المسيحية والتوراة

دراسة

شفيق مقار

رياض الريس للكتب والنشر . لندن ۱۹۹۲

■ هذا الكتاب في بعده السياسي يبقى كتاباً قديماً جديداً، فموضوعه يتناول أدق مشكلة سياسية/ دينية في الشرق الأوسط، بل في العالم كله. لأنه مواجهة بين اليهودية والمسيحية وبين اليهودية والإسلام. ذاك أن اليهودية السياسية العنصرية إن لم نقل الدينية تظلّ تتهدّد العالم العربي ومحيط الشرق الأوسط بخاصة، وكيانات العالم ودوله بعامة. فالصهيونية التي مدّت خيوطها في كل أقطار المسكونة، لا تزال في محاولات دائبة من أجل السيطرة على العالم، لا من أجل اسرائيل فحسب، بل من أجل السيطرة على مقدرات البشر كافة.

وكتاب (المسيحية والتوراة) في أبوابه الثلاثة، وهي:

١ ـ الصهيونية المسيحية سبقت صهيونية اليهود بثلاثة قرون.

٢ ـ الصهيونية المسيحية تغزو العالم الجديد.

٣ ـ المسيحية تخلي المكان للمسيحانية الصهيونية.

يكشف خفايا تطلعات الصهيونية القريبة والبعيدة. وقد امتطت المسيحية الغربية. وهدفها تعزيز وجود اليهودية في فلسطين والعالم. وقد ذهب الباحث في كتابه إلى التركيز على أن الكتاب هو بحث في دور الدين في السياسة، وفصل السياسة في الدين، فيما يتعلق بقضية إنسانية وجيوبوليطيقية قد يتبين في خاتمة المطاف أنها أخطر ما واجهه نوعنا البشري في تاريخه (ص ٢١).

والمصدر الرئيس عند الباحث في كتابه هو: التوراة بأسفارها الأساسية وبعض أسفار العهد القديم من «الكتاب المقدس»، وسفر «رؤيا يوحنا اللاهوتي» من «العهد الجديد» من «الكتاب المقدس» عينه. ويستند أيضاً إلى كتابات يهودية/ صهيونية تاريخية ودينية وخطب ومراسلات وأحاديث وآراء جاء بها كتّاب صهيونيون وغير صهيونيين، ليعزّز مسار كتابه وليدعّم آراءه، ليصل في النتيجة إلى أن الصهيونية قد اخترقت جدار المسيحية الغربية ولا سيما الاميركية، واستطاعت أن تبرمج هيكلة الفكر الصهيوني/ المسيحي المهوّد وممارساته عبر السياسة والاقتصاد والمال، وأقنعت الغربيين بجدوى عملها ووجودها من ناحيتي الموقع السياسي القومي والموقع الديني، ودور وصايا يهوه (الله) في فرادة الشعب اليهودي دون سائر الجوييم. (والجوييم في المفهوم اليهودي، هم شعوب الأرض المسخرون في خدمة الشعب اليهودي).

وقد استخدمت الصهيونية في تمرير أحابيلها ما اكتسبته من تراثات الأمم الحضارية: بابلية وفرعونية ومسيحية وعادات الإسلام. وسخّرت قضية المسيح، أو المسيا، والنبوءات التي تتمسك بها المسيحية لتحقيق أغراضها، والنفاذ إلى قلب الأمم «المؤمنة» من أجل إقرار حق اليهود في فلسطين. .

بات الانتماء الصهيوني مرادفاً لكون المرء اميركياً

فاليهود شعب الله «الأخص» بل «شعبه المختار». وإن «الشذوذ المتمثل في فلسطين (إنها) تركت هكذا أرضاً بغير شعب بدلاً من أن تعطى لشعب بغير أرض». (ص ١٥٢) هذا الشعار الذي أطلقه المستر وليم بلاكستون، صار شعاراً صهيونياً وهدفاً اميركياً، وكأن فلسطين مع أبنائها العرب كانت صحراء، أو خلاء خاوياً غير مأهول! والمستر بلاكستون هذا يقول صراحة:

«وما الذي سنفعله (نحن الاميركيين) حيال اليهود الروس؟ لِمَ لا يعطون فلسطين، لِمَ لا تُردّ فلسطين إليهم؟.. فطبقاً لتوزيع الله أرضه على الأمم تظلّ فلسطين وطنهم. وتظلّ ملكاً لهم غير قابل للتصرف. طردوا منه بالقوة الغاشمة...» (كان هذا الرجل قد زار فلسطين سنة ١٨٨٨).

إن البعد العملي لهذه القضية عند الاميركيين هو محاولة التخلص من اليهود بسبب المنافسة الاقتصادية والمالية والتجارية. وبسبب هجرات اليهود إلى أوروبا واميركا، لذلك عملت الولايات المتحدة على إقامة الكيان الصهيوني، وبات راسخاً في الضمير الغربي العمل بصورة متواصلة لتعزيز مكانة الكيان الصهيوني في الشرق الأوسط. بحجة أن فلسطين «أرض الميعاد» وعلى المسيحيين المولودين ثانية (أي ما نتج عن البدع المسيحية الانجيلية والبروتستانتية، وتفرعاتها) مساعدة اليهود لإقامة دولتهم.

وتعليقاً على هذا الكلام نتساءل: أليس ما يجري اليوم في الشرق الأوسط هو الذي جرى سابقاً. ألا يعيد التاريخ نفسه في هذه المسألة. أليست الولايات المتحدة التي تقوم «بعمل الرب يهوه على الأرض» (ص ١٥٥) وما يدعو إليه الأصوليون الاميركيون من عبادة إسرائيل في زماننا وتأمين بقائها هو السبب في ما تتمتع به اميركا من قوة ومنعة ووفرة. وأليس ما يُدعى اليوم بـ «السلام العالمي» بمباركة ما يُسمى بـ «السلام

(*) كاتب من لبنان





الامـريكـي» (Pax Americana) هـو السيطرة على مقدرات العالم، مظاهره سلمية وعدالة وتقرير مصير. وأبعاده السيطرة على ثروات الكون؟

واللافت في كتاب الأستاذ مقار أنه نبّه إلى أنّ البدع المسيحية الغربية التي فتّتت المسيحية والكنيسة الكاثوليكية ليست إلاّ هجمات صهيونية لاقناع الغربيين ولا سيما الأميركان بأنّ دورهم إنما هو معطى لهم من الله، وانّ المسيح الذي يعبدون هو مسيح محارب وقائد يُعلي شأنهم وينصرهم، وحجة الأميركان «المؤمنين» عن وعي أو غير وعي، إن هؤلاء اليهود سيؤمنون بالمسيح عند مجيئه الثاني.

وينبّه الباحث بأن الأصولية اليهودية لا ترضى بهذه المقولات، فإذا كانت «مملكة المسيح ليست من هذا العالم»، فإن مملكة «الأصوليين ويهوه» من هذا العالم. لذا يريدون مسيحاً أرضياً وإلهاً ملكاً مقاتلاً عتياً يحب الدم ورائحة الشواء، وان بلاكستون الذي مرّ ذكره، والذي لم يعد أحد يذكره في الولايات المتحدة، ما زال موضع احترام وتبجيل لدى دولة اسرائيل التي عنيت بعرض نسخة العهد القديم المهداة منه إلى هرتزل في قبر هرتزل بالقدس، كما استزرعت أجمة من الأشجار تخليداً لذكرى ذلك الصهيوني المسيحي الأشد ولاءً للصهيونية الأصولية من مؤسس الصهيونية نفسه (ص ١٦٠).

إن الهوس التوراتي، وعبادة اسرائيل، وعبرنت الفكر المسيحي الغربي والاميركي، وشق الكنيسة، وتعدد الشيع المسيحية الانجيلية والتدين الاميركي، واجتياح البيت الأبيض والكونغرس وكل المؤسسات الاميركية الرسمية وغير الرسمية، أسهمت في ازدياد غطرسة الصهيونية، فـ«الانتماء الصهيوني سرى في طريقة الحياة الاميركية وتخلل نسيجها قبل عقود من ظهور ما بات يُعرف باسم «اللوبي الصهيوني»، ويفصح عن مدى ذلك التغلغل ما أظهره الجمهور الاميركي العريض من تحمّس بالغ للانتداب البريطاني على فلسطين (بعد الحرب العالمية الأولى) ثم إدانته عالية الصوت، لسياسة بريطانيا في مرحلة ما بين الحربين، تجاه فلسطين، كلما بدا أنّ تلك السياسة خرجت على خط وعد بلفور. والواقع أنه على الصعيدين الحكومي والتشريعي، أي في دوائر الإدارة الاميركية ودوائر الكونغرس، بات الانتماء الصهيوني مرادفاً في أذهان كثيرة لكون المرء أميركياً بل وأميركياً كما ينبغي أن «يكون الاميركي». (ص ٣٤٧).

«الرئيس المؤمن» لقب أطلق على كثيرين من رؤساء الولايات المتحدة

وإذا كان كثيرون من رؤساء الولايات المتحدة من المسيحيين المهوّدين وقد أطلق على بعضهم لقب «الرئيس المؤمن»، فإنّ الكونغرس لم يعدم نواباً يهوداً أو مهوّدين ينادون بـ«الحق التاريخي» لليهود في فلسطين على أسس توراتية. فها ـ مثلاً ـ النائب «توماس لين» من ولاية مساشوستس يعلن بيقين: «كيما تقام مملكة الله على الأرض يجب ألاّ يظلّ اليهود مشتّتين في مختلف الأمم، فهم ـ كما علّم الأنبياء ـ لا يكونون مؤثرين كلما كانوا أقلية. ولذا يجب أن تكون لهم دولتهم حتى يصبح بوسعهم أن يعملوا ويستحدثوا للعالم النظام الاجتماعي الأمثل ليصبح مثالاً وقدوة تحتذيها. وتتعلم منها كل الأمم الأخرى». (ص ٣٤٨).

وهذه المقولة لا يزال معمولاً بها حتى اليوم، فالمنطق «الأخلاقي» الدولي الذي استحدثه العقل الاميركي: «إن الأرض لمن يحسن استخدامها»، هو إدعاء باطل. فالغاية الأولى للسلوك الاميركي الصهيوني في فلسطين هي إزالة المسجد الأقصى من أجل إعادة بناء الهيكل الصهيوني، وطرد الشعب العربي الفلسطيني من أرضه التاريخية. ولا يتوقف هدف اليهود عند هذا الحدّ بل يتعداه إلى إزالة المعالم المسيحية المشرقية. وهذا ما نشاهده اليوم من احتلال المهاجرين الجدد أماكن مسيحية من أديار ودور عبادة. وبناء على ذلك يرى الأصوليون الاميركيون «إن الله لا ينظر إلى كل خليقته من البشر بالمنظار نفسه. فهو يرى البشر مقسّمين إلى فئتين: اليهود، والاغيار (الجوييم)، وتبعاً لذلك. فإنّ الله لديه خطتان: خطة أرضية لليهود، وخطة أخرى سماوية للمسيحيين المولودين ثانية. أمّا المسلمون والبوذيون وأتباع الديانات الأخرى، بل والمسيحيون غير المولودين ثانية [أي الذين هم من غير أتباع البدع المسيحية المستحدثة ـ (والمسيحيون العرب منهم ـ)] فلا شأن له بهم (ص ٣٥١). وهذه الآراء مستقاة من التوراة في تحريفها وتفسيرها الصهيوني العنصري: (راجع سفر الخروج ٣٤: ١٢ و١٥ و١٦، وسفر التثنية، ١٣: ١٥).

فالمشكلة التي يواجهها المشروع الصهيوني في هذه المرحلة من مسيرته متمثلة في وجود المحطة الأولى للمشروع، اسرائيل، على مساحة صغيرة نسبياً من الأرض، وبعدد قليل نسبياً من السكان اليهود وسط «بحر» من الوجود البشري الذي تدين أغلبيته الساحقة بالإسلام.

وهنا يبرز أمامنا بُعْدٌ ديني لمشكلة الشرق الأوسط، وهو مموّه في مسلكية الصراع، لكنه غير خفيّ على أصحاب العقول المشرقية المنورة الذين يفهمون أدبيات اليهودية وخداعها الدبلوماسي، ونحن على يقين بأن عَبَدَة اسرائيل لن يفرطوا ببوصة واحدة من أرض «يهوه» و«شعبه». فهؤلاء العَبَدة يعلمون جيّداً أن أمر «يهوه» منذ زمن إرميا (وهو الذي يولع الأصوليون الاميركيون بالتشبه به) يقضي بهلاك «كل ممالك الأرض على وجه الأرض». وحدّدت التوراة «كل ملوك العرب وكل ملوك اللفيف الساكنين في البرية» (إرميا ٢٥: ٢٤).

وهنا ـ طبعاً ـ يطال الهلاك المسيحيين العرب أيضاً باعتبار أنهم غير مولودين ثانية، ولا شأن، إذاً، للّه بهم.

من هذه المسلمات الأساسية في الإيمان اليهودي والأصولي المسيحي الاميركي المهوّد بخاصة، والغربي بعامة، شهدت وتشهد أرض فلسطين إحياء نشطاً للغاية. مصدره الولايات المتحدة لحركة زيلونية جديدة [المتهوسين الدينيين] تتصدرها «كتلة المؤمنين» (غوش إيمونيم) وحزب «كاخ» الذي أسسه الحاخام الاميركي مائير كاهانا، ويدعمها بقوة وانضواء كامل الأصوليون المسيحيون واليهود في الولايات المتحدة، وكأنهم بذلك ينفذون الوعد الذي قام ـ توراتياً ـ بين الله وابراهيم، في عقد أول صفقة تجارية عقارية لشراء الأرض التي عقدها لشعبه «المختار» (تكوين ٢٣: ١ ـ ١٦).

حقيقة أكيدة نوردها ههنا، أنْ بعد مجيء المسيح عيسى بالحق والعدل والخير بطلت مقولة «الشعب المختار». كما انتفت مقولة الموعد والميثاق، ثم جاء الإسلام يؤكد حرمان اليهود من كل الوعود التي أعطاها الله لابراهيم:

﴿وإذ ابتلى ابراهيم ربُّهُ بكلماتٍ فأتمّهنّ قال إني جاعلكَ للناس إماماً قال ومن ذريّتي قال لا ينالُ عهدي الظالمين﴾ قرآن كريم، سورة البقرة: ١٢٤.

فنحن المسلمين أولى بابراهيم.

ونحن المسيحيين، نحن نسل ابراهيم وأبناؤه وورثته بحسب الموعد: «لأنّ جميعكم أبناء الله بالإيمان بيسوع المسيح، لأنكم أنتم من اعتمدتم في المسيح قد لبستم المسيح، ليس يهودي ولا يوناني، ليس عبد ولا حرّ، ليس ذكر ولا أنثى، لأنكم جميعكم واحد في المسيح يسوع، فإذا كنتم للمسيح فأنتم إذن نسل ابراهيم وورثته بحسب الموعد» (رسالة بولس الى أهل غلاطية ٣: ٢٦ ـ ٢٩).

وعلى أهمية كتاب الاستاذ مقار في مجمل مباحثه، نقع على مبحث مهم وخطير في آن، وهو ذلك المبحث الذي يتناول سفر الرؤيا أو ما هو معروف بـ «رؤيا يوحنا اللاهوتي» حيث توظف المسيحية الغربية المهوّدة والمسيحانية الصهيونية هذا السفر خدمة لأغراض صهيونية استعمارية عنصرية. وهذا ليس بغريب، فالصهيونية التي استطاعت أن تخترق أسوار الفاتيكان بوساطة بابوات يهود أو مهوّدين باستطاعتها أن تحرّف تفسير أسفار الكتاب المقدس في محاولة غسل دماغ الفكر الغربي. ولكن الذي يهمنا أن نلفت إليه أنّ الفكر العربي المسيحي المشرقي محصّن تجاه هذه السموم، وأن مسيحيي الشرق مجذرون في تراثهم الشرقي وإيمانهم الصافي، وهم بمعزل عن هذه الترهات والأضاليل، بل إنهم يحاربون البدع المسيحية الغربية المستحدثة ويضادون مختلف التيارات التي تشوّه التعاليم الصحيحة. ويدركون أن المشروع الصهيوني الاميركي المتهوّد يطالهم مثلما يطال الإسلام والجميع في هذه القضية «شرق» و «عرب».

وإذا كان «يهوه» التوراة إلهاً دموياً عنصرياً، فإن إلهاً مستحدثاً. مدججاً بالتكنولوجيا يبسط سيطرته على العالم باسم «السلام العالمي». وبطبيعة الحال، يبقى المشروع الصهيوني خنجراً في قلب الشرق الأوسط، وفي خاصرة العالم. وليس الوقت ببعيد أن ينفجر العالم في أممه ودُوَله، مثلما يحدث اليوم في غير موقع. «فالعقوق الكوني» يزحف بشياطينه على الكون أجمع، وسيأكل السمّ «طابخه». □



الفرداني الخجول

انطوان أبو زيد

يوميات سراب عفان

رواية

جبرا ابراهيم جبرا

دار الآداب . بيروت ١٩٩٢

■ كلّما قرأت لأحد الكتاب الرواد العرب، ازدادَتْ قناعتك بأنهم يجهدون في رفع سقفِ غليان الكتابة الروائية، على ما يحسبون، إزاءَ القرّاء «المتعطّشين» ـ على الدوام ـ لذلك النتاج الطليعي. رواية «يوميات سراب عفّان» لمؤلّفها جبرا ابراهيم جبرا يشاء لها أن تكون عودةً إلى الفردانية المنشودة، عشقاً وسيرةَ عشقٍ وكتابة، وإنْ موشحةً، بفيض من الكلام على موضوعاتٍ كبرى، كالموتِ والزمن والمطلق الخ . . .

تخرج رواية «يوميات سراب عفان» كما أسلفت، من مرجل التساؤلات الكبرى، باعتبار الكتابة خيطاً موصولاً، بالوجوب والضرورة، بالغايات الفلسفية والنفسانية والسياسية الكبرى. أما رسمُ الواقع، والالتزام بإخراجه من حيِّز الوجود اللاواعي إلى الوصف العيني من خلال الرواية ـ على زعم دعاة الواقعية الاشتراكية العرب، الذين حالَتْ كتابتهم دونَ الواقعية ـ فأمران غالباً ما ينفصمان ويتناءيان لدى كتابنا العرب، لألف سبب وسبب.

وجبرا ابراهيم جبرا، ينبري لنا في هذه الرواية، في حمأة صراعٍ واضح المعالم، يحيط به اليأسُ والإحباط، بين أن يكون أميناً لذاتيته الفردانية حتى آخر المطافِ، وبين أنْ يخلص لتيّار روائي، لطالما عَوَّل على قِيَمٍ سياسيّة وفكرية وأسلوبيّة، قارَب أن يتهافَت:

تبدأ الرواية، بالإشارة إلى الحافز الرئيسي الذي يشاء الروائي جبرا أن يبثّهُ في بطلته رندة الجوزي ـ سراب عفّان، وهو الخلاص من الحصار:

«كان لا بدَّ لها أن تخلص بشكل ما، فالحصار يشتد» (ص ٧).

ولكن سياق الرواية ليس مما يوصَف ببساطة؛ ذلك أن جبرا ابراهيم جبرا، إذ اتخذ لنفسه صفة راوي يومياته ـ بصيغة المتكلم طبعاً ـ متقمصاً أو مختلقاً شخصية رندة الجوزي، «ذاته الأخرى» (ص ٨)، التي تضع بدورها قناع امرأة أخرى تدعوها «سراب عفّان»، فتمضي الأخيرة إلى حبك المغامرات للإيقاع بالكاتب «نائل عمران» الشهير في حبائل عشقها، وتفلح في ذلك.

غير أن سراب عفان هذه، التي يقع الروائي في حبها، تمتنع عن الزواج بحبيبها، حرصاً على ذلك الحب، وتطلباً للأسمى؛ فهي تعرَّفت بأحد الفلسطينيين السرِّيين النشطين من أصدقاء نائل عمران، وأزمعت على الانخراط في تنظيمه، فمضَتْ إلى أوروبا تاركةً نائل عمران يتخبط في يأسه وشوقه، لا سيّما وأن امرأته سهام كانت قد توفيت منذ ثلاث سنوات. وذات مرة وبعد ثلاث سنوات على رحيل سراب، يلتقي نائل عمران بها، صدفةً، في أثناء زيارة لهُ إلى باريس، فتطلعه على أسرارها التي حصرت بها طويلاً، وتخبره أنَّها لما كانَتْ فلسطينية المولد، وبعد أنْ حصَّلَتْ ثقافةً متعددة المناهل لدى مدارس الراهبات في بغداد، شاءَت أنْ تستكمل مصيرها بالإنخراط في صفوف منظمي ثورة الحجارة.

لا يفوت هذا الاختصار الشديد الشيء الكثير من بنية الرواية، «يوميات سراب عفان». ذلك أن اختيار الروائي منهج اليوميات، إطاراً أسلوبياً عاماً لكتابته، صَوّر له تسويغ قدر من الهنات لا يجوز إغفالها؛ وأولها، الانصراف إلى التأويل والتأمل المتداعي والمستفيض، كلما راحت شخصية من هذه الشخصيات، الحقيقية (الكاتب ـ الراوي) والمتخيّلة (سراب عفان ـ نائل عمران) تبوحُ بآلامها ومعاناتها وتفاصيل أفعالها، لا أحداثها، في يوميّاتها الآنفة. وكأن اليوميّات، بحر أسلوبي لا شطَّ له ولا مرساة، أي كأنها تتسع لفيض المشاعر والأفكار دون الوصف الحسي، وترحب بالبوح والحواراتِ والشِعر، وتضيقُ بالعقدة المحكمة، والمشوّقة والمتوترة. وثانيها، اعتماد الروائي لعبة التمرئي حتى الإستنفادِ، ولكن دون أن تؤدّي هذه اللعبة إلى الكشف عن عوالم جديدة.





ولئن أحسن جبرا ابراهيم جبرا في خلق ملامح للشخصيات المختلقة (سراب عفان، مثلاً أو رندة الجوزي) غير أنه فشل في مدِّها بنسغ صدقيتها الواقعية التامة: يقسم الكاتب الرواية إلى أربعة فصول كاملة دون أجزاء، يتناوبُ عليها الشخصيتان، سراب عفان ونائل عمران، فيروي كل منهما، من وجهة نظره الخاصّة، بدء صلته بالآخر وتطورها حتى بلوغها ذروة الحب والفراق.

سراب عفان، تسجِّل في الفصل الأول من يومياتها - الرواية - كيف تقرّر، بملء إرادتها، أن تتعرَّف بالروائي نائل عمران، وكيف مضت إلى تحقيق رغبتها بالاتصال به. ولما أيقنت أن الروائي صادق العزم على التعرف بها، مكرت معه بأن جعلت اسمها سراب عفان، وهي في الحقيقة (الروائية طبعاً) رندة الجوزي. حتى إذا اطمأنت، بعد لقائها الثاني به، إلى ضيق نائل من غيابها جعلت تنسج لقاء آخر، تفصح فيه عن هويتها وتنال من قلب الروائي، بعد أن يكون قد استغرق في رسم صورة مثالية عنها، في خياله. وتتابع الراوية، سراب عفان، سرد يومياتها، في الفصل الثالث من الرواية، فتستهلها بالبكاء على مصيرها كأنثى معشوقة فحسب، دون كونها امرأة ذات آفاق أبعد. وتروح تصف الجلسات الغرامية - المقتصرة على القبل الحرّى في الفم فحسب! - التي تنعقد بينها وبين الروائي، وسط سيل من القبل والانطباعات العشقية المراهقة، تتخللها تأملات حول صلة الذات بالفكر والمجتمع وحول الغربة الأبدية التي يستشعرها الفنانُ عن بيئته، وحول الأبدية والكينونة والمطلق، وكل هذا وسراب عفّان بينة القدرة على حفظ كلّ النقاش الفلسفي عن عشيقها (؟!).

وما تكاد الانطباعات تنتهي حتى يليها الحوار بينهما حارًّا دافقاً (!)، عن خيبة الكاتب من مهنته، وشعوره بعبثية مسعاه، ما تنكره سراب مؤكدة أن الكاتب المذكور نائل عمران «اقتلع ألف ورم خبيث في أنفس لا يُعرف عدّها» (ص ١٧٢). وهي في تسجيلها يومياتها، وفي ما تبوح به وما تحاور به العاشق الكاتب (نائل عمران) إنما تصدر عن مركز أنويّ متعالٍ عن الزمان والمكان، وحيثيات الحدث الواقعية، أبداً شأن الروائي الغارق في وجدانيات، ونبرة حزينة. يعصى علينا تعرُّف مسببها الحقيقي، في الرواية طبعاً. مما يشير إلى أن لعبة التمرئي هذه - تكثير زوايا النظر إلى الشخوص وأفعالها - شارفت أن تكون أحادية، فبطل دورها الإنعكاسي في بناء شبه - عالم، يُتَّخذ أساساً وديكوراً فحسب لحدث العشق العظيم. ألم تصنع مارغريت دوراس في روايتها «هيروشيما، أيا حبي» الشهيرة إطاراً مكانياً لمغامرتها العشقية أقل ما يقال فيه أنه ديكور أطلالٍ وأبنية، إلا أن وتر المصداقية فيه كان مشدوداً كفايةً، حتى يسعنا تمثّله؟

وقبل كذلك، عن وجهة النظر المقابلة، تلك التي يتولاها الكاتب إذ يروي يومياته؛ فأنت لا تجد كبير افتراقٍ بين صورة شخصية الكاتب المذكور، التي يسعى إلى إخراجها عن نفسه ونفس معشوقته، وبين الصورة الإجمالية التي تجهد سراب عفان، من جانبها، في تكوينها عن نفسها من خلال يومياتها. وكأنما شاء الروائي جبرا ابراهيم جبرا أن يوزّع يوميات لَهُ، فيها القدر غير اليسير من سيرته، على شخصيتين أساسيتين (سراب، نائل) على أن يوشّح هذه اليوميات بعلامات غير قليلة ولكنها عامة وفائضة ودالة دلالة ضعيفة، على طبيعة كل من الشخصيتين الآنفتين.

هناك تقليص صلة بين الرواية والحياة

لن نطيل الكلام حول جوانب عديدة في الرواية، ولا سيَّما حول المكان والزمان والدراما المغيَّبة، ونقول إنّ مأزق الرواية العربية اليومَ، أنها تسعى حثيثاً إلى نقد نفسها، تحت ضغط الرواية الغربية، فتجهد في تقليص الصلة بينها وبين الحياة الواقعية، من أجل أن تصير إلى نموذج قابل للسيرورة وسط تيارات الحداثة والعصرنة، ولكنها، في سعيها هذا، تلبَثُ متمسكةً بمقاييس قيمية قديمة. وبكلام آخر، لم يعد يعنينا اليوم - من منظور النقد الروائي المجرَّد منَ الهوى - ، إذا كانت البطلة «سراب عفان» اخترقت الحصار الاجتماعي المفروض عليها، كأنثى في بيئة مشرقية، ومضتْ إلى الغرب لتناضل في صفوف تنظيم فلسطيني سري، بقدر ما يعنينا كيفية تعامل الروائي مع الصراع الداخلي الذي يفترض أنه يعتمل في نفس البطلة سراب، وفي نفس البطل (نائل عمران)، في إطار مكاني شديد الاقتصاد وبالغ الصدقية في آن. حتى إذا تنامى الصراع بلغ ذروته الدرامية الفريدة، التي يفترض بدورها أن تشي بعالم الروائي دون غيره، وبِسمَاته دون سمات الروائيين المجايلين أو غيرهم.

تقدم لنا، رواية جبرا ابراهيم جبرا «يوميات سراب عفان»، مادة غزيرة للنقاش الإيجابي والسلبي، لكونها تقف، كما أسلفنا، لدى الحد الوسط، بين الرواية ذاتِ المادة الاجتماعية والخطاب السياسي الطليعي الذي بات متهافتاً، وبين الرواية ذات الهمّ العشقي المضخم بالآراء الفلسفية والانطباعات الشعورية الخام، بسبب صدورها عن «أنا» غير مستغرقة في ذاتها حتى الذوبان أو النزول إلى الأعماق القصية.

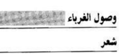
قد لا يضير الروائي أن ننتقد رواية لهُ ربما رأى فيها جرأةً صارخة، لكونها تقارب العالم من منظار عشقي - لا سياسي - في الظاهر على الأقل. وربّما غالى في تقدير التجديد الذي يحمله توزيع وجهات النظر والرواة، بالتناوب حيناً بعد آخر بين سراب عفان ونائل عمران. إلا أننا نقول، في آخر المطاف، أن العمل الروائي، لا يستقيم إلاّ في ثوابته جميعاً، وفي مكوناته وتفاصيله ولغته في آن معاً.

ونحن إذ ننتقد جوانب في الرواية، ناجمة عن حيرة لدى الروائي معنوية لا أسلوبية، لا يسعنا إلا التنويه بما صاغه «جبرا ابراهيم جبرا»، باعتباره تجديداً في مساره الأسلوبي الخاص، لا يُغفل. كما أن اللغة التي نسج بها روايته بينة الصفاء، على عهدنا بها، وأن اللحظات الحلمية التي انداحَتْ، بهية وثرية، من صُوَر ماضيه الهانىء وحاضره التعس، إنما دلّت جميعها على أن الروائي غني بما لديه، مكتفٍ بما يشغله.

وإذا آثرنا إبراز الجوانب الخلافية والهنات في الرواية، فإننا انطلقنا من اعتبار أنها تتقاطع في سماتها، مع نتاج العديد من الروائيين العرب، الذين نأوا لتوهم عن تيار الواقعية الاشتراكية، وخطوا خطوات ثابتة ومتعثرة في آن باتجاه رواية الفردانية والمناخ الخاص والسيرة والرثائيات (Perspectives) البالغة التنوع. حسبنا أن الجهد الأنف لم يتته بعد إلى نهاياته المرجوة، والنتاج المتجدد لم تكتمل فصوله. وما طلائعه هذه سوى بشائر أهلة بالترحيب. □

ضيف مائدة النسيان

حسام الدين محمد



وصول الغرباء

شعر

أمجد ناصر

رياض الريس للكتب والنشر . لندن ١٩٩٠

■ «وصول الغرباء» مجموعة أمجد ناصر الأخيرة تؤرخ شعراً لمحطة جديدة له بعد عمان وبيروت ونيقوسيا، وليس الأمر محض دلالة مكانية فقط، بل إن ذلك يعني ما يعنيه من رحلة الشاعر في تخوم الروح والحب والأحداث والجغرافيا. فإذا كانت مجموعته الأولى «مديح لمقهى آخر» قد مثلت انثلاق وعنفوان بدوي يقتحم مدناً تزخر بالدهشة والصداقة والموت، خابزاً من كل هذا العجين غناء حاداً ومرهفاً، فأين سيأخذ المسار تلك الروح، وهي تجتاز في غربتها مدناً أخرى وتجارب أكثر عمقاً أو مرارة؟

بين مجموعتيه الأولى والرابعة كان على أوليس بعد سقوط طروادته الأخيرة أن يجتاز «سبريسات» ومردة العزلة والحيرة، وكان على بنلوب أن تنتظر عودته العكسية: إلى أقاصي اللاوطن، ومن المديح لمدينة تتفجر مثل بيروت، إلى صعود جبل الذكرى في جلعاد، ورعاية العزلة في قبرص، سيصل الغرباء في مدينة الضباب الى غربتهم حقاً.

الغربة نحت لفظي لحالة جسدية ونفسية من حالة جغرافية بالأساس: الغرب، وسهم الغربة مضى بالبدوي إلى أقصاه: الغرب البحث، وفي هذا العالم الجديد الذي استقر فيه أخذ الغريب بالغربة.

«وصول الغرباء» إذن، تنويع على الغربة وآلياتها النفسية التي تتفاقم، بدءاً من «تقليب مساكب الذاكرة»، والتحسر على «أيام الحمى والمواعيد»، وإرسال الرسائل «التي ترهق السعاة»، والندم على تبديد «ذهب الوقت في الأسرّة الجانحة للأرق»، وصولاً لاستحضار ذكرى أصدقاء قتلوا أو تغيروا.

«الغريب هو من في غربته غريب... من نطق وصفه بالمحنة بعد المحنة. إن حضر كان غائباً، وإن غاب كان حاضراً». هذا القول لأبي حيان التوحيدي يكاد يكشف عن الاقليم الذي تخوض فيه قصائد المجموعة، والشاعر الذي ينطق بالمحنة بعد المحنة، ناشجاً من ألم البعد: «أرضنا بعيدة»، جالساً «ضيفاً على مائدة الحيرة والنسيان»، فائزاً «من بين أترابه بالمنفى».

أما حضوره في غيابه فيتبدى في التأثير الكبير لأفعال التذكر والتفكر، وذلك عكس نفسه في بنية النص الفعلية (٤٥٪ من أفعال المجموعة بصيغة الفعل الماضي) كما أن الكثير من القصائد تحمل عناوين مثل «الماضي»، «تاريخ»، «ذات يوم في جزيرة»، و«جاءت التي»، و«الرائحة تذكر»، وتدل على زمن ماض يجري تذكره أو استحضاره.

لكن ذلك لا يكشف عن كل أهمية هذه الفكرة في شعر المجموعة، فحتى أحداث الحاضر يجري تناولها بأسلوب التفكّر أو الماضي، ففي قصيدة «الصدفة» مثلاً ـ وقد افترضنا أنها تتحدث عن واقع غرباء في مدينة أجنبية ـ يرد الوصف كله بصيغة الفعل الماضي (راجع الجدول في الهامش)، كما أنه في قصيدة «وصول الغرباء» يتردد الفعل الماضي (فكّر) قبل سرد مجموعة من الأحداث، والتي كثيراً ما يوردها بصيغة الماضي، فالغرباء «وصلوا الليل بالنهار»، و«تمددوا»، و«أعانوا»، و«مسحوا» و«فكروا»... وكأن حاضر الغربة لا يمكن أن يعاش إلا بتحوله إلى ماض، وليس الأمر نزوعاً إلى تحويل الحاضر إلى ماض فقط، بل هو اغتراب ينعكس بتغييب الحاضر في ذاكرة المقبل، ليحضر كغياب، أو كوهم. فالغرباء يكتشفون أن وصولهم الحاضر وصول يحيلهم إلى الماضي دوماً، الذي يسندهم ويقيهم من غربتهم عن المكان، وغربتهم عن أنفسهم، إنهم ينظرون فيرون أشياء تتحرك وأموراً تجري، أشياء تجعل الحاضر مثل الحلم:

من مديح مدينة تتفجر كبيروت الى صعود جبل الذكرى في جلعاد

«كما يرى النائمون رأوا:
ديكة تأكل أعرافها
صياحاً يتكسر في الممرات
ويسيل على المرمر،
فرساناً غابرين يخلعون قبعاتهم المتربة
في غرف النوم ويطلبون من الخدم
التحدث بلغتهم الأم» (ص ١٦).

وإذا بدا الحاضر مثل الحلم، فهو يقترب أكثر فأكثر من عائلة الماضي، فتغدو الرؤية بعين الشعر مثل آلة تصوّر الحاضر فلا يظهر منه إلا تفاصيل تحيل تكراراً إلى الماضي وأشباحه التي تحصد الغبار.

إن اغتراب الشاعر عن ذاته، موضوعة مهمة في شعر أمجد ناصر ككل، وهي جزء من مشغوليته النفسية، فالتغير الشكلي والموضوعي، الثياب، البشر، وشؤون الروح في تغيرها واغترابها، كلها عناصر مهمة تشاغله وتداوره.

إن صيغة الماضي تعطي أيضاً ألفة للشاعر مع نصه، باعتباره فضاء لجماليات الذكرى وأحزانها الأليفة والمعتادة. فالشاعر يحتضن ذكرياته ويلاعبها أو يحاول ترويض آلام حاضر القصيدة بآلامه المنقضية.

تتجدل الصور والأماكن بالأفكار والكلمات وتتبادل المواقع فيغدو المحسوس شفافاً وغير المحسوس كائناً يتجول بين أفعال الشاعر وأفنائه، «فالهرج يظلّ على أشده» حتى بعد انتهاء الحكاية، ويقوم شخص في القصيدة «برفع درج الحيرة»، والطيور «تخرج من المشهد وتحطّ على رؤوس النظّارة»، والأفكار «تضيء مواضع الأصابع على ثقوب الناي».

يختلط كل شيء، حتى الأزمنة، ففي قصيدة بعنوان «الماضي» يفزّ هذا الماضي «عن الحيطان»، ويصبح «رائحة الصابون الذي جلبه مسافرو الليالي»، ويصبح الحاضر أو المستقبل:

«هو هذه النافذة التي لا تغيّره مشهدها.
هو
الذي
نمضي
إليه
ولا
نصل» (ص ٣٠ ـ ٣١).

يحاصر الماضي كل المنافذ لكنه لا يعوض عن الحاضر كما لا يمكن الوصول ولا الرجوع إليه إلا بالغياب عن حاضر معيوش، ولن ينقذ الغرباء من حالة «مبارحة الرضا» المطلقة

كاتب من الأردن




هذه غير حالتين ـ كما سنلاحظ ـ: الموت والجنس.

تفجؤ اللغة التي يستخدمها الشاعر ببداهية تكسيرها للتناقضات، واختراقها للحواجز بين الكائن والمتخيل، شابكة نسيجاً عذباً ومعذِّباً، لأنه يحتقن بالأحاسيس ويختزن المشاعر فلا يفلتها بل يجعلها تكمن. مشاعر تتوجس بمكامن الخطر وتتحسس الجروح بلطف ريشة.

إن التناقض الزمني بين موضوعتي الماضي والحاضر تخدم هذا الأسلوب بإعطاء توتر للنص بين الحركية المتوخاة في حاضر القصيدة، وبين سكون الماضي الذي يهيمن على انقضاء الأمور وجعلها أفقاً للتذكر.

الشعر أثناء ذلك يحاذي ويستبطن ويداخل مجزئاً المشاعر ومضاعفاً تأثيرها في الوقت نفسه. يخترق الأبواب والاسمنت والأضواء والروائح والأحاسيس مستخدماً تراكيب تجدل بين هذه العناصر. وبذلك تنزلق عن دلالاتها المباشرة إلى دلالات أخرى مختزنة وغير متوقعة.

عدّة الشاعر في تحقيق ذلك أكثر من أسلوب، من ذلك استخدامه لوصف حيادي، يتخلى، كلما أوغل واستمر في التبدي، عن حياديته، مفضياً إلى كيانٍ.

نأخذ مثالاً على ذلك هذا المقطع من قصيدة «الصدفة»:

«الأعوان المحليّون حدّدوا الأهداف
المهنيون كانت لهم اليد الطولى في تصنيف الحقائق
مساعدوهم فاقوا بدهائهم تقارير
أفسحت حيزاً للاستنتاج» (ص ١٠).

يبدو هذا المقطع للوهلة الأولى تقريراً لأحد موظفي البلدية عن اجراءات وتحركات قام بها العمال، لكنه يختزن في الحقيقة قدرة على ابراز غرابة الواقع وغربة عنه. فالوصف الذي يبدو موضوعياً يحمل طاقة على تفتيت موضوعيته ونفسها بطريقة ماكرة. بل أن السخرية تطال اللغة الشعرية نفسها. فالجدية التي تصف تحرك هؤلاء، والأوصاف المطلقة عليهم تثير التناقض مع «تفاهة» ما يفعلونه بالحقيقة، ومع شعرية مفترضة للمشهد. فـ «تحديد الأهداف»، و «تصنيف الحقائق»، و «التقارير التي تفسح حيزاً للاستنتاج»، لغة تضخم الأفعال ودلالاتها مثل رسم كاريكاتوري ودون أن تفصح عن نيتها في ذلك، بل تحاول الايحاء بالعكس.

وسيلة أخرى إضافة للوصف «الموضوعي» الذي يسخر من موضوعيته، هي الإحالة إلى المعنى دون قوله، ففي قصيدة «حرية» يقول:

«وقف أمام المرآة
ولم يرَ صورته.
وتحت الشمس
ولم يرتفع الظل.
رمي السلام ولم يرن
فمشى بين السائرين
متحرراً من التبعات» (ص ٣٥).

الشاعر يشذِّب ويقتضب ويمنع وبذلك فهو يخزن المشاعر خلف سد القصيدة، وهو يوحي ويومىء، محاولاً أن يقول دون «حديث»، مثل ممثل إيمائي، ولكنه إيماء بالكلام نفسه، وهنا مشقته، وتميّزه بالتالي عن عادي الكلام، وبالأحرى عن عادي الشعر.

إن ما يعذّب الشاعر هو محاولة قول «الذي لا يقال» من ناحية، وقول «الذي يقال» أيضاً بطريقة جديدة لم يسبق لها أن حصلت. أما ما يعذّب القارىء كما ألمحت، وأقصد ما يجعل القارىء متوتراً ومحتقناً مع الشاعر ـ هو شراكته في استبطان المخبّأ في تناقضات الكلام ولغته، وفي بناء المشاعر التي تبدو هادئة بقدر ما هي قادرة على التشظّي.

إن الشعر ـ هنا ـ يلغّم الروح بعد تسلّله تحت جناح ليل الخافت والشعري.

الشاعر قادر على توظيف تناقضات الصور والمجازات والأخيلة بشكل منسجم مع الإيقاع الداخلي للقصيدة وتدرجها. فرغم الالتفافات والانحناءات حول هدف القصيدة فإن البنية مقتضبة ومشذّبة بشدة وخاضعة للحالة الواحدة أو المتعددة التي يشتغل عليها الشاعر.

يستخدم الشاعر جملاً أليفة الوقع فيخرجها من مألوفها، أو يستحضر أرواح الكلمات والجمل في بلورته السحرية، ليكسر بها بداهة النص وانسراح القارىء من جهة، كما يعطي النص جزءاً من روح هذه الجمل الأصلية، وخصوصاً التي تحمل مدلولات تراثية، يظل لها حق بعد اختلاف وقعها أو مجراها في الكلام والصورة:

«كلما مرّا بقرية انضم إليهما أفاقون
جعلوا أعزّة أهلها أذلّة» (ص ١٤).

أو حين يقول:

«مبارحو الرضا
سلكوا طريق التبانة في الغبش
ليجهزوا بأي من ذكرهم» (ص ٤٨).

وهو يقفز أحياناً بالكلمة الاعتيادية من اعتياديتها ومن مكانها المألوف في العقل أو الأذن. ففي قصيدة «وصول الغرباء»، يفهم القارىء تماماً أنه يتحدث عن وصول حسي لغرباء إلى مكان ما، مستخدماً أفعال (جاءوا، تمركزوا، وصلوا... الخ). ولكنه يقول في أواخر القصيدة: «الغرباء الذين وصلوا الليل بالنهار»، محولاً الفعل من معنى الوصول إلى مكان، إلى معنى الوصل والاتصال.

قريب من هذا استخدامه لكلمة «سيّارة» بمعنى أشخاص يسيرون، و «نظّارة» بمعنى أشخاص ينظرون. على عكس معنيي الكلمتين الشائعين. أو استخدام كلمات قديمة مثل (ثَقِفَ) بمعنى ظفر به، كما في القرآن الكريم: «واقتلوهم حيث ثقفتموهم»، أو استعمال فعل «تناوق»، أو الدساكر... الخ.

بين الحاضر الذي يحيل إلى الماضي، والماضي الذي يمضي الشاعر إليه ولا يصل، حيرة تنوس بين الموت والحب. الموت بمعنى القتل (قصيدة «ميشيل النمري يذهب إلى القتل»). أو بمعنى التحرر («من سائر التبعات» (قصيدة «حرية»). والحب بمعناه الحسي في «وردة الدانتيلا السوداء»، وكذلك كذكرى (قصيدة «جاءت التي»، «رجل وامرأة»...).

الموت والحب هما الأفقان اللذان يحضران في المجموعة كبديل منَ الغربة، دون أن تنقطع الوشائج بينهما معها. فالموت قد يكون «تحرراً من تبعات» هذه الغربة. أو قد يكون أقصى الغربة أو نهايتها مثل مقتل صديق على «هضبة الأكروبول» ـ أليس فراق الجسد أصعب أنواع الغرابة؟ ـ، وكذلك فالحب، الذي يحضر غالباً بمعناه الحسي، قد يكون ذكرى تواجه الغربة أو تخرج منها. وقد يكون علاقة حسية من أعطياتها ووسيلة لاختراقها والخروج منها.

هنا لا بد أن تراودنا محاولة استشراف العلاقة المتشابهة بين الحب والموت مع الغربة من جهة، كعلاقة تحاول الخروج منها أو التماهي بها، ومحاولة استشراف العلاقة الجدلية بينها من جهة ثانية.

على صعيد بنية القصيدة الفعلية (الشكلية) سنجد تشابهاً غريباً بين قصيدة

(*) عناوين القصائد	نسبة استخدام الفعل الماضي
الصدفة	٪١٠٠
أصدقاء	٪١٠٠
تاريخ	٪٨٠
مقاطع ليوسف	٪٧٨
١٩٥٥	٪٧٦
هضبة تطل على البحر	٪٦٥
جاءت التي	٪٦٠
حرية	٪٦٠
أسماء مستعارة	٪٥٩
ذات يوم في جزيرة	٪٥٠
ملوك الحيرة	٪٤٠
الماضي	٪٤٠
وصول الغرباء	٪٤٠

مثل «ميشيل النمري يذهب إلى القتل»، وبين قصيدة «وردة الدانتيلا السوداء» على ما فيهما من اختلاف لجهة الموضوع. فنسبة استخدام الفعل المضارع في «وردة الدانتيلا السوداء» هي ٨٥٪ كما أن نسبة استخدام الفعل نفسه في القصيدة الثانية هي ٧٨٪ أضف إلى ذلك استخدام الجملة الاسمية الكثيف في القصيدتين.

هذا يدفع للجدل عن الغنى الداخلي للشعر والوشائج التي يقيمها بين تخوم المشاعر. فالحب (والشعر) شكل من أشكال الانتصار على الموت. والحب في قصيدة أمجد ناصر هو الحب الحسي بجلاء، وهو تهجئة الجسد، والاقتراب بذلك من اللحظة الأبدية التي تخرج من الزمان والمكان. وهنا أيضاً نقف على علاقة وثيقة للحب بالموت كوثوب من ربقة هذين البعدين (الزمان والمكان)، وللدلالة على ذلك نشير إلى كلمة الموت التي استخدمها الشاعر في قصيدة «وردة الدانتيلا السوداء»: (الموت على وسادة الرعشة) جامعاً بهذا لحظتي الحب والموت. بينما يمكن أن نقتطع من قصيدة «ميشيل النمري يذهب إلى القتل» هذه الجملة ذات الدلالة الحسية (إضافة إلى دلالة مزدوجة في كلمة «الترنح»): (يترنح من نشوة الفتوة).

في قصائد الحب يعود الفعل المضارع للسيطرة من جديد على أرض القصيدة التي التهمها الماضي في قصائد الغربة، وذلك واضح في كل القصائد التي تدور حول موضوع الحب والجنس بين الرجل والمرأة:

قصائد الحب	نسبة الفعل المضارع
الرائحة تذكّر	١٠٠٪
رجل وامرأة	١٠٠٪
حساب	٩٣٪
وردة الدانتيلا السوداء	٨٥٪

في الحقيقة فإن «وردة الدانتيلا السوداء» تسجل بدء خروج الشاعر من أفق المجموعة ككل فتبدو استشرافاً لأفق جديد ينحو اليه (ظهر في قصائده اللاحقة بعد المجموعة). ويتبدى الاختلاف في اتجاه الهروب من الغربة أو التكيف معها بالتوجه لأفق الجسد. أما الاختلاف في جو القصيدة فيتبدى بالاتجاه للتعبير من خلال غناء الجسد بعمق أسطوري. فالتشابيه تمتح من نسغ مفردات ضاربة في العمق البشري والكوني: تشبيه الجسد بالأرض، والكمأة تحت المحراث، والأمطار والثيران والحليب والعشب والأفعى والسهم والأيقونة، كلها رموز ومفردات تؤسطر متعة الجسد وتمنحه عتقاً وأسطورية نجدها في النقاء غير المتناهي للأناشيد القديمة للإنسانية منذ جلجامش وتموز ونشيد الإنشاد.

هذه القصيدة (وما بعدها) تؤشر على مرحلة جديدة في شعر الشاعر. وهي بالطبع ذات جذور قوية في شعره لكنها انقطت تقريباً في «رعاة العزلة» وعادت بروح جديدة في «وصول الغرباء».

يبقى أن نذكر أن شعر أمجد ناصر يمثل صورة قوية عن التماعات واجتراحات شعرنا الحديث، مضيفاً إليه حيوية ونداوة وبكارة متجددة ومصوراً أجواء ساخرة وقاسية لعزلة ووحدة وإشراقات المثقف العربي. □

موعد مع التاريخ

خالد زيادة

كتاب في الأدب وفن المقالة

لبنانيات

دراسة

نقولا زيادة

رياض الريس للكتب والنشر، لندن ١٩٩٢

■ في أول زيارة له إلى لبنان عام ١٩٢٥، انطلق نقولا زيادة من صفد في فلسطين واتجه شمالاً صوب المدن والقرى والمناطق اللبنانية، فأمكنه آنذاك، وكان دون العشرين من العمر، أن يزور ويعاين أغلب المناطق المعروفة. إن نظرة نقولا زيادة الفاحصة هي نظرة انتربولوجية مبكرة، فهو يراقب نوع الحياة اللبنانية الريفية والمدينية، العقائد والطقوس والأغاني. وزيارته تأتي كما هو معلوم بعد خمس سنوات فقط من اعلان دولة لبنان الكبير عام ١٩٢٠، آنذاك فقط صار بالإمكان القول أن شبعا وصيدا وجزين وبعقلين وطرابلس هي أجزاء من وحدة مشتركة هي لبنان. هذا الأمر بحد ذاته لا يتوقف عنده مطولاً المؤلف، ولكنه يذكر لنا أنه عندما زار مدينة جبيل عام ١٩٢٥: «كانت الحفريات الأثرية حديثة العهد هناك يومها. وكان الأستاذ مونتيه يشرف عليها. فتفضل ورافقنا وشرح لنا ما كان قد عُرف. ولما تسلقت آثار القلعة فيها وهي من آثار العصر الصليبي. وألقيت نظرة على ما حولي وما هو قائم تحت، أدركت أن كل شخص يقيم في المشرق العربي يشاركني يومها في أننا نحمل على أكتافنا وزر تاريخ يمتد، على الأقل، سبعة آلاف سنة، وما أثقله من حمل» (ص ١٤).

يعني ذلك أن لبنان الذي كان يتكون لتوه ككيان سياسي مستقل جغرافياً، آخذ في تعميق جذوره التاريخية، فالأبحاث التاريخية، والحفريات الأثرية تجري على قدم وساق، من أجل خلق هوية تخترق العصور التاريخية المتراكمة بعضها فوق بعض.

لقد كان نقولا زيادة في لبنان في اللحظة المناسبة، إذاً، كان لبنان ينبثق لتوه كدولة وكجغرافيا وكتاريخ، ولكن بشكل خاص كواقع معاش؛ ها هو في بشري بلدة جبران خليل جبران صاحب الكتب الذي أخذ آنذاك في الاشتهار، وأخذت كتبه في الانتشار. ثم انه في غابة الأرز وسكان المنطقة يسمون أرزهم «أرز الرب» (ص ٢١). ثم ها هو في طرابلس التي كانت محاطة ببساتين الليمون، وفي وسطها شارع عزمي الذي يصل المدينة بالميناء، ثم يصل إلى بيروت التي قال عنها امبراطور ألمانيا «أنها دُرة في تاج آل عثمان».

تلك إشارات يوردها المؤلف في مقدمته، تعين مسار كتابه الذي يضم مقالات ودراسات كتبها في مناسبات مختلفة وضمها في كتاب «لبنانيات» الذي هو أقرب لأن يكون كتاباً في التاريخ، ولكنه أيضاً كتاب في الأدب وفن المقالة.

يقسم المؤلف مقالاته ودراساته التي جمعها الكتاب إلى أربعة أقسام. في القسم الأول يتحدث عن الذين أرخوا للبنان منذ القدم وحتى القرن التاسع عشر. إنه قسم أكاديمي إلى حد بعيد، ويشكل خلفية للمؤرخ والباحث. إن لبنان قائم في التاريخ منذ هيرودوتس مروراً بالمؤرخين العرب والصليبيين وصولاً إلى العصر الحديث.



كتب

يتحدث هيرودوتس عن الفينيقيين أصحاب الحروف الأبجدية، أما سترابو من القرن الثاني بعد الميلاد فيتحدث عن صناعات صيدا وصور وبيروت وجبيل. إن نقولا زيادة يأخذ هنا بالتفسير الكلاسيكي لتاريخ لبنان الذي يمتد من فينيقيا إلى دولة لبنان الكبير. إنها حتمية جغرافية وتاريخية لا يخضعها للنقد أو النقاش.

القسم الثاني من الكتاب على جانب كبير من الأهمية، ولعله الجزء المركزي في لبنانيات. لأنه يجمع فيه دراسات تتناول ما يضع فكرة لبنان وأسطورته القديمة والحديثة على السواء. يبتدىء بالأليادة ليشير إلى الأثر الفينيقي في اليونان، وينتقل رغم المسافة الزمنية إلى الأوزاعي الذي هو فقيه مسلم معروف، وأسطورة لبنانية، أي أن الأوزاعي هو جزء من فكرة لبنان الحديث عن نفسه فكرة التعايش الإسلامي المسيحي، والتسامح بين الأديان. ثم ينتقل المؤلف للحديث عن نقطة مركزية أخرى في لبنان: أرز الرب، حيث الدمج بين العطاءات الدينية وما قبل الدينية. وها هو ينتقل إلى جبل عامل، ليكمل صورة لبنان المتنوع. يشير هنا في بحث ممتع إلى المدرسة الأهلية في جزين وجباع وميس الجبل حيث علماء الشيعة يواصلون تراث عيني عريق. ويقترب بعد ذلك إلى التاريخ الحديث إلى بداية الطباعة ودور الموارنة فيها، من مطبعة دير قزحيا عام ١٦١٠ إلى عبد الله الزاخر عام ١٧٣١ حين أسس مطبعته في الشوير. . . الخ. ومن المطابع إلى الصحف والمجلات، من حديقة الأخبار ١٨٥٨ إلى مجلة العرفان لأحمد عارف الزين، إلى المدارس مع المعلم بطرس البستاني والبلمند والبطريركية والمقاصد الخ.

لم يستطع أحد أن يقدم لبنان كما فعل نقولا زيادة

إن لبنان الحديث كان يُصنع من خلال تلك المؤسسات الأهلية التي يقوم على إنشائها متنورون لبنانيون من كل الطوائف. كما أن لبنان التجاري والاقتصادي كان يتطور. يتحدث نقولا زيادة عن الطريق بين بيروت ودمشق (ص ٨٤). بيروت التي أصبحت أهم مرفأ في وسط القرن التاسع عشر، ومنها تنتقل البضائع إلى الداخل العربي، كانت الرحلة من دمشق إلى بيروت تستغرق سبعة أيام ذهاباً وإياباً، تبعاً للخدمات التي تعهد بتقديمها ميشيل مرجان، ولكن الكونت ادمون دوبرتوي وهو ضابط فرنسي متقاعد مُنح امتياز إنشاء خط عربات فصارت الرحلة تستغرق ثلاث عشرة ساعة، وكان ذلك حوالي عام ١٨٦٣. وفي سنة ١٨٩٥ بدأ خط حديدي يعمل بين بيروت ودمشق وصارت المسافة تستغرق تسع ساعات. وعلى الغرار ذاته، يتحدث المؤلف عن أول مصرف أنشيء في لبنان وكان ذلك عام ١٨٥٦، فأنشيء في بيروت فرع للبنك العثماني، وهو مصرف بريطاني حمل هذا الاسم.

في القسم الثالث يتناول المؤلف أدب السيرة والمذكرات. إنه قسم شبيه بسابقه، ففيه يتناول مذكرات نقولا الترك الذي كان في مصر إبان حملة بونابرت ١٧٩٨ - ١٨٠١، ومذكرات رستم باز المولود عام ١٨١٩، الذي خدم الأمير بشير الثاني. ثم مذكرات رضا التامر المولود في مطلع القرن العشرين ومذكرات سامي الصلح وشكيب أرسلان وموسى الزين شرارة ومحمد رشيد رضا وكمال جنبلاط وجرجي زيدان ومُخائيل نعيمة وغيرهم. إن هؤلاء وغيرهم بطبيعة الحال هم الذين صنعوا لبنان الحديث منذ مطلع القرن التاسع عشر وحتى يومنا الحاضر. إن أدب السيرة أو المذكرات يضعنا في رؤية اللبنانيين لأنفسهم وللبنانهم فضلاً عن تطوره وتطورهم، إنهم كتاباً وسياسيين وأدباء ومصلحين صنعوا أسطورة لبنان الحديث ودوره العربي كما في سير شكيب ارسلان ورشيد رضا وجرجي زيدان، وهذا الأخير هو مؤسس مجلة الهلال في القاهرة قبل مئة سنة تماماً عام ١٨٩٢.

القسم الأخير، لبنان في كتابات الآخرين، يشبه القسم الأول من الكتاب، إنه عن صورة لبنان التي تكونت خارجه من خلال الرحالة والمستشرقين على مر العصور، وخصوصاً العصور العربية والحديثة، يشير في هذا القسم إلى أعمال ناصر خسرو الفارسي الذي زار لبنان زمن الفاطميين، ويشير إلى ما كتبه ابن جبير الرحالة العربي المعروف عن صور. وينتقل إلى الأوروبيين؛ يعقوب دي فتري من الزمن الصليبي ودولابروكييه ثم الأب دنديني الذي كان في لبنان عام ١٥٩٦، ومن خلال هذه الأعمال تتأمل تطور لبنان عبر العصور من حلال شهادات حية تتواصل في العصور الحديثة مع جون ساندرسون الذي زار لبنان عام ١٦٠٢، ثم هنري مندرل الذي كان في طرابلس عام ١٦٩٧. وبعد أن يذكر زيارتي عالمين دمشقيين إلى لبنان وهما رمضان العطيفي والشيخ عبد الغني النابلسي، يذكر جون كارن من أبناء القرن التاسع عشر. ويقول المؤلف: «في القرن التاسع عشر، يصبح الرحالون، الذين يقصدون لبنان والمناطق المجاورة له، أكثر تنوعاً من ذي قبل: حيث نجد المبشرين والدبلوماسيين والتجار وممثلي المؤسسات المالية الكبيرة ومديري البنوك وأصحاب المشاريع في سبيل تحقيق الأطماع المختلفة في منطقة غنية . . .» (ص ٢٣٣). ويسجل ما كتبه جون كارن عن بيروت: «إن بيروت مركز تجارة اللبنانيين إليها يحملون

قطنهم وحريرهم فيأخذون عوضه الأرز والتبغ والنقود... وما زال النشاط التجاري في بيروت يزداد يوماً بعد يوم» (ص ٢٣٥).

يمزج نقولا زيادة العلم الأكاديمي بالحس الأدبي، كعادته في كتاباته الغزيرة الأخرى. ولأن الكتاب هو مجموعة من المقالات التي كُتبت في مناسبات مختلفة وعلى امتداد سنوات طويلة من إقامة المؤلف في لبنان، فقد عكس فيها مراحل من تطور لبنان وفكرته. فالمؤلف يعيش في لبنان منذ عام ١٩٤٩. وقد شهد أوج ازدهار لبنان كما شهد حربه المدمرة في السنوات الأخيرة. وكتابه هو نوع من تحية لهذا البلد الذي جعله موطنه ورفض مغادرته في أيام البلد الحالكة. وأهمية كتاب «لبنانيات» تفوق جملة هذه الاعتبارات، لأن المقالات التي يضمها الكتاب هي نموذج عن تاريخ لبنان وفكرته وتطوره الواقعي وتجربته ورجاله وأدبه. وباختصار يمكن القول بأن الكتب المماثلة التي تتحدث عن لبنان نادرة، بل إن لهذا الكتاب ميزته الفريدة. فليس ثمة من استطاع أن يقدم لبنان بطريقة مشابهة. □

ديموقراطية بأصولية توراتية!؟

مسعود ضاهر

Conflits et identités au Moyen-Orient 1919-1991

Etude

Georges Corm

Arcantere-Paris 1992

■ مع وعد بلفور لعام ١٩١٧، بدأ المشروع الاستيطاني الصهيوني يتجسد على أرض الشرق الأوسط ليطبع بطابعه سنوات القرن العشرين المنصرمة كلها، دون أن تبرز في الأفق تباشير حل عادل ودائم وشامل للنزاع العربي - الصهيوني. وقد اختار الباحث جورج قرم هذه المرحلة موضوعاً لدراسته منهياً كتابه ببعض الأفكار المستقبلية انطلاقاً من محادثات السلام التي بدأت في مدريد عام ١٩٩١ وما زالت مستمرة في عواصم عالمية أخرى.

اللافت للنظر أن موضوعات الكتاب متنوعة جداً ومتفاوتة من حيث عدد الصفحات وعمق التحليل. مرد ذلك أن الباحث لم يخطط لكتابه هذا بل جمع المقالات التي نشرها في الصحف والمجلات أو الأبحاث التي قدمها إلى ندوات ومؤتمرات علمية متخصصة، إبان سنوات ١٩٨٦ - ١٩٩١. فكانت المحصلة هذا الكتاب الذي تناول مشكلات بناء الدولة الحديثة في الشرق الأوسط، وقضايا السكان، ونظام الملل، والقضية الفلسطينية، وحرب لبنان، وحرب الخليج الثانية، والتوجهات الصهيونية لبناء إسرائيل الكبرى، وانهيار المنظومة الاشتراكية السابقة، ومشكلات النهضة العربية، وبروز الاتجاهات الدينية الراديكالية في الشرق الأوسط، وحكم الميليشيات المسلحة في لبنان، وازدياد حدة النزاعات العرقية والطائفية والمذهبية، والمخاطر التي تهدد الحقوق الأساسية للإنسان في الشرق الأوسط، وبروز الأزمات الاقتصادية والاجتماعية الحادة، والنزوع المتزايد لدى الأفراد والجماعات للهجرة إلى الخارج وغيرها.

ينطلق جورج قرم من مقولة علمية دقيقة ترى في التاريخ الحديث والمعاصر تاريخاً للدولة الديموقراطية لأنها «أداة الترقي» (ص ٨). لذا، فالباحث يضع تاريخ الشرق الأوسط أمام المجهر النقدي ويشدد بالضرورة على الأسباب العميقة التي أدت إلى فشل بناء الدولة العربية الحديثة حتى بات عشرات الملايين من العرب يعيشون اليوم حالة من اليأس والخوف والقلق على المستقبل والمصير. ويستنتج بحق أن مصير الشرق الأوسط تقرره «لعبة الديموقراطيات الكبرة» (ص ٩). لكن الديموقراطيات الغربية بالذات هي التي أوجدت اسرائيل في قلب الوطن العربي مع بداية هذا القرن. وعندما فشلت جميع المحاولات في اقتلاع الاستيطان الصهيوني من هذه المنطقة برزت التيارات الأصولية الإسلامية مؤخراً كاتجاه سياسي قوي مناهض للصهيونية وللديموقراطيات الغربية معاً. هكذا بات مصير الشرق الأوسط في نهاية القرن العشرين متوقفاً على نتائج المواجهة بين حلم الحركة الصهيونية في بناء إسرائيل الكبرى التوراتية من جهة، وحلم الإسلام «المناضل» (ص ٩) في بناء وحدة العالم الإسلامي على أسس قرآنية.

وقع قرم أسير الخطاب السياسي الذي يكرر مقولاته

ويستفيض الباحث في مقالاته الأولى في إعادة التذكير بالعوامل المحركة للصراع العربي - الاسرائيلي (ص ١١ - ٢٣). ويتساءل عن مصير المجتمعات المتعددة الطوائف والمذاهب والاثنيات في هذه المنطقة في ظل الاتجاه السياسي العام الداعي إلى بناء صهيونية تحكمها قواعد دينية مستمدة من التوراة، أو دولة إسلامية تحكمها قواعد الشرع الإسلامي. ويتساءل كذلك عن مدى قدرة الديموقراطيات الغربية في إيجاد حل لهذه المعضلة التي شاركت في تأسيسها.

ويفرد المؤلف أكثر من محاضرة أو جانب من بحث حول دور أوروبا الديموقراطية في مواجهة النزاعات المستمرة في الشرق الأوسط. ويناقش المقولة السائدة والتي ترى في الفكر السياسي السائد في أوروبا اليوم منبراً للديموقراطية التي يجب أن تسود العالم كله في مواجهة مخاطر «البربرية» (ص ٢٧) الوافدة من الأطراف، سواء كانت من الأطراف الإسلامية أو الأفريقية، أو الاميركية اللاتينية، أو بقايا المنظومة الاشتراكية.

فمقياس الديموقراطية في نظر الأوروبيين هو الديموقراطية الليبرالية الغربية وهي البديل - في نظرهم - الذي لا بديل سواه. لكن الشرق الأوسط في حالة غليان ناتج عن البزور التي زرعتها الديموقراطيات الغربية فيه، لا سيا البزرة الصهيونية. وقد نجحت الخمينية في استقطاب الرأي العام المحلي والدولي لسنوات عدة (ص ٣٣ - ٣٩)، بحيث انبرت وسائل الإعلام الغربية لتهاجم الخمينية بشدة، وتشوه صورتها أمام الرأي العام الأوروبي، وتبرز مخاطرها على مستقبل الدول «الديموقراطية» القائمة فيه. ويبرز الباحث، في أكثر من مكان، الانحياز الأوروبي إلى جانب الأصولية الصهيونية والتصدي الشرس لجميع الأصوليات الأخرى. وكثيراً ما يلجأ إلى إعادة التذكير





بكتبه السابقة لفهم نظام الملل القديم الذي كان سائداً في العهد العثماني، وكيفية ولادة الدول الحديثة في الشرق الأوسط على قاعدة الطائفة، أو العائلة، أو العشيرة وغيرها. لكن الجامع المشترك بين مرحلة نظام الملل والدولة الحديثة هو السعي المستمر لبناء «المجتمع الواحد المتجانس قسرياً» (ص ٥٢)، ورغم أن لبنان شكل نموذجاً خاصاً في هذا المجال فإن الاتجاهات الطائفية والمذهبية فيه التي برزت في الحرب الأهلية الأخيرة ليست سوى تطبيق عملي لتلك المقولة.

باختصار شديد، يمكن القول أن السمة الغالبة لتاريخ الشرق الأوسط ما بين سنوات ١٩١٩ ـ ١٩٩١ هي صعود الصهيونية من جهة، وتقلص المد القومي العربي من جهة أخرى (٥٤ ـ ٥٧). وقد استفاض الباحث في شرح الأسباب العميقة التي أدت إلى تلك النتائج. منها ما هو داخلي وينبع مَن التركيبة البنيوية والسكانية للوطن العربي، وهي تركيبة متفجرة وذات سمة مولدة للنزاعات المستمرة، ومنها ما هو خارجي وينبع من استيراد وتوطين الفكر الصهيوني بدعم أوروبي مباشر. حتى أن الدول الأوروبية كلها كانت وما زالت ترفض فكرة الوحدة العربية ولم تقبل سوى بصيغة هشة لهذه الوحدة تحت يافطة الجامعة العربية التي كان لبعض الدول الأوروبية دور أساسي في ولادتها (ص ٦١). يضاف إلى ذلك أن هزيمة فلسطين والانقلابات العسكرية العربية المتلاحقة، والحروب العربية ـ العربية، والحرب اللبنانية وغيرها، حولت الشرق الأوسط إلى جمهوريات عسكرية وممالك ذات نزعة دينية محافظة جداً (ص ٦٣ ـ ٦٩).

رغم ذلك، فإن التبدلات البنيوية التي شهدها الشرق الأوسط في عقود الخمسينات والستينات والسبعينات، وبروز عصر النفط وتكرار الهزائم العسكرية العربية في الصراع العربي ـ الصهيوني، وتقلص دور الأفكار القومية العربية الوحدوية، جعل مستقبل الشرق الأوسط أسير صراع الأصوليات الدينية في السنوات القادمة (٧٧ ـ ٨٢).

فالشرق الأوسط يعيش اليوم هواجس حقيقية تنبع من صراع الوحدة والتجزئة للمجتمعات العربية القائمة، وهاجس تحول «البورجوازيات الوطنية إلى تكتل لقوى عسكرية مركنتيلية» (ص ٩٠ ـ ٩١)، مع ميل متزايد نحو الاستبداد والحكم الديكتاتوري (ص ٩٤)، وسباق محموم نحو التسلح غير المجدي والذي يدمر الدخل القومي العربي (ص ٩٥).

لقد أساءت الدول النفطية استخدام مداخيل النفط الوفيرة كما أساءت البورجوازيات الصغيرة إدارة الاقتصاد القومي العربي في مرحلة تاريخية تميزت بازدياد حاد في وتيرة النمو السكاني (ص ٩٧)، وبروز الأزمات الاقتصادية المتلاحقة. ومع بروز التبدلات الاجتماعية المقرونة بالأزمات الحادة ضاق أفق المناورة أمام الدول التسلطية العربية القائمة (٩٩ ـ ١٠٣). وبرزت اتجاهات التغيير ضمن محاور ثلاثة (ص ١٢١ ـ ١٢٩):

أ ـ الفكر العربي المستقيل الذي يرى اسرائيل نتاجاً للامبريالية الأوروبية المنتصرة والتي يصعب التغلب عليها.

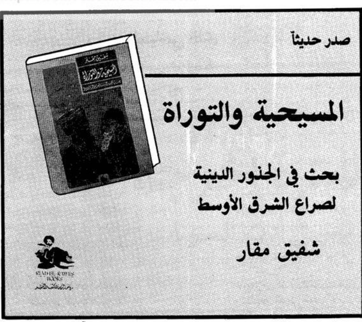
ب ـ الفكر العربي المحافظ الذي يقرن بين الصهيونية والولايات المتحدة الأميركية ويطالب بتقديم كل التنازلات الى الولايات المتحدة ثمناً لفك ارتباطها باسرائيل واعلان صداقتها للعرب.

ج ـ الفكر الإسلامي الأصولي الذي يعتبره الباحث تشبهاً غير واع بالفكر الصهيوني (ص ١٢٦) ويحارب الصهيونية بسلاحها. وهو يدعو إلى تجاوز هذه الشعارات على أساس استعادة الهوية الوطنية وتحرر الطاقات البشرية العربية.

أخيراً يشدد الباحث (ص ١٣٥ ـ ١٩٥) على المسألة اللبنانية مستعرضاً طبيعة بناء الدولة في لبنان، ودورها، ووظيفتها، والمقاومة اللبنانية في ظل النظام الميليشياوي، والميثاق الوطني، والطائف، ومستقبل النظام المؤسساتي في لبنان، وارتباط المسألة اللبنانية بالقوى الاقليمية وغيرها. وهي أفكار سبق للمؤلف أن ناقشها بالتفصيل في كتاب «الجغرافية السياسية للنزاع في لبنان» الصادر في باريس عام ١٩٨٦.

واللافت للنظر أن القسم الأخير (١٩٧ ـ ٢٠٣) موجه مباشرة إلى فرنسا، لتذكير الفرنسيين بضرورة حماية مصالحهم التي تتعرض للانهيار المتزايد في الشرق الأوسط وإلى سياستهم الفاشلة بدعم الجنرال ميشال عون الذي انتهى لاجئاً سياسياً في فرنسا.

لقد وقع جورج قرم، من حيث يدري أو لا يدري، أسير الخطاب السياسي الدائري الذي يكرر مقولاته باستمرار رغم تعدد



العنـاوين في المحـاضرات أو الـنـدوات أو الكتب. فـالبـاحث يكـثر، في السـنـوات الأخيرة، من إصدار الكتب في موضوع واحد تتكرر عناوينه الكبيرة والفرعية، كما تتكرر مقولاته وفرضياته واستنتاجاته. وقد يصاب المتتبع لأفكار جورج قرم بخيبة الأمل في اكتشاف أي جديد بحثي في كتابه هذا إذا تمت مقارنته مع الدراسات المنشورة بقلمه منذ عام ١٩٧٠ حتى الآن. فالحرص إذاً على استعادة الموضوعات والأفكار ذاتها، لم يكن إلا بهدف تجميع مقالات منشورة ومتفرقة في كتاب واحد.

إن هاجس الديموقراطية الغربية من جهة، ومخاطبة الرأي العام الأوروبي، خاصة من يقرأ اللغة الفرنسية منه من جهة ثانية، يشكلان المحور الأساسي في هذه الأبحاث. فالمؤلف حريص كل الحرص على مخاطبة الأوروبيين أولاً في محاولة لإظهار عقم سياستهم في الشرق الأوسط التي زرعت الأصول التوراتية فأثمرت الأصولية القرآنية، وساهمت في بناء الدولة الاستبدادية ذات النزعة التسلطية فأثمرت ديكتاتوريات عسكرية، وقمعاً وإرهاباً واستبداداً وهجرة كثيفة نحو أوروبا بالذات. وهي الهجرة التي بدأت تقض مضاجع الديموقراطيات الأوروبية وتعزز الاتجاهات الفاشية والنازية الكامنة فيها والمتحفزة للظهور بقوة في جميع الدول الأوروبية.

قد يبدو هذا التوجه مشروعاً أي مخاطبة الأوروبيين باللغة التي يفهمونها. لكن السؤال المنهجي هنا يكمن في ابراز ما إذا كانت الأصوليات الدينية تزعج أوروبا وأميركا لاحقاً طالما أن نتائجها السلبية خارج أراضيها. فعندما خططت أوروبا لقيام اسرائيل كانت تتوخى أهدافاً استراتيجية على المدى الزمني الطويل أبرزها منع قيام الوحدة العربية، وتقلص دور الفكر القومي العربي الوحدوي، ومنع قيام أنظمة ديموقراطية حقيقية في الشرق الأوسط، ونهب ثروات هذه المنطقة، والاستفادة من اليد العاملة العربية الرخيصة في أوروبا وغيرها. فهل الديموقراطيات الغربية سلطة قابلة للتصدير؟ وهل تسمح أوروبا بقيام أنظمة ديموقراطية سليمة في الشرق الأوسط؟ وهل هي بحاجة إلى نصائح المفكرين العرب من أجل حماية مصالحها المستقبلية في المنطقة؟

تبدو الأسئلة كثيرة، لكن مقولات الكتاب لم تقدم البرهان على قدرتها في إقناع القارىء الأوروبي الذي توجه إليه المؤلف، كما أنها لم تقنع القارىء العربي الذي يرفض المقارنة التي يجريها الفكر الأوروبي بين الأصولية الصهيونية والأصولية الإسلامية. فالفكر الاستيطاني الصهيوني نتاج مشروع سياسي استعماري أوروبي ـ اميركي، في حين أن الفكر الأصولي الإسلامي نتاج مشروع سياسي عربي أجهضته الهزائم العسكرية المتلاحقة، ويشكل رداً على مشاريع التسوية السلمية الاستسلامية التي كان آخرها مؤتمر مدريد لعام ١٩٩١ وذلك بانتظار ظروف لاحقة أكثر ملاءمة لولادة فكر وحدوي عربي ديموقراطي مقاوم يتجاوز الانفعال إلى الفعل، ويستند الى التراث العربي المقاوم في بناء نهضة عربية عصرية ذات آفاق مستقبلية. □

انتلجنسيا مطلوبة للتجنيد

محمد علي مقلد

امبراطورية الفوضى

دراسة

سمير أمين

دار الفارابي . بيروت ١٩٩١

■ «امبراطورية الفوضى» أو «امبراطورية اللانظام» هو الشعار الذي يقترحه المفكر العربي سمير أمين بديلاً عن الاسم الذي اختارته وسائل الاعلام وتداولته الأوساط السياسية لتعريف الهيمنة الاميركية تعريفاً ملطفاً: أي النظام الدولي الجديد. وفي اختيار سمير أمين ما يدل بوضوح على وجهة نظر تنزع عن هذا النظام الجديد الصفة الحيادية لترميه بالتهمة والإدانة من اللحظة الأولى. إنه نظام اللانظام. غير أن الحكم الذي يستهل به الباحث بحثه القيم ليس تعسفاً ولا هو يرقى إلى لغة خطابية، بل هو على العكس من ذلك تماماً، فرضية يتابع درسها وتعميقها وتقديم الأدلة والحجج والبراهين العلمية والجداول الاحصائية لتدعيم رأيه بأن هذا النظام الذي يرى فيه عودة إلى البربرية (٤٧ ـ ٥٢).

نظام دولي جديد بدأ منذ اكتشاف اميركا!

ينطلق سمير أمين في تحليله بنية النظام الدولي الذي توجته حرب الخليج من الاعتقاد بأن هذا النظام لم يبدأ في هذه الحرب، بل هو النظام ذاته الذي بدأ منذ اكتشاف اميركا (ص ٥). إنه النظام الرأسمالي، بنسخته الجديدة، وهو وريث نسخاته الأولى التي تعاقبت عليه، من الثورة الفرنسية، إلى السيطرة الانكليزية على النظام الرأسمالي، إلى الحرب الأولى ودخول المعسكر الرأسمالي في حرب باردة مع الكتلة الشرقية، وها هي الصيغة الأخيرة تكرس سيطرة الولايات المتحدة الاميركية المؤقتة.

وفي اعتقاد سمير أمين أن النظام الرأسمالي ما يزال يحافظ على جزء كبير من خصائصه بما هو نظام يقوم على تحكم الاقتصاد بقوانين التطور العام بديلاً عن السياسة التي كانت تلعب هذا الدور في مجتمعات ما قبل الرأسمالية، ويقوم على قوانين التراكم الرأسمالي إياها وما تولده من استقطاب على الصعيد العالمي، وعلى التوسع والسيطرة الضروريين لتنامي رأس المال، الأمر الذي جعل هذا النظام العالمي يقسم العالم إلى مركز وأطراف (ص ١٠). مركز النظام العالمي يشهد تطوراً على كل الصعد على حساب الأطراف التي تنتمي إلى عالم الرأسمالية دون أن يكون لها حصتها العادلة منه. (راجع كتابه: التراكم على الصعيد العالمي).

ومن مظاهر هذا التفاوت في نظر سمير أمين أن قوانين السوق، وهي من خصائص الرأسمالية، لم تتحول إلى قوانين شاملة، بل بقيت مبتورة، لأن الرأسمالية اختارت أن توحد قيمة السلع والرساميل في كل من المركز والأطراف دون توحيد قوة العمل. واستفادت من ذلك في تحويل قوة العمل البشري إلى فائض تستثمره في مشاريعها





الانتاجية كما في مضارباتها، هذا بالإضافة إلى حجم الاستغلال الكبير المباشر للثروات الطبيعية التي تختلسها من بلدان العالم الثالث والعالم الرابع (أي أفريقيا).

وفي رأي سمير أمين أيضاً أن من مظاهر التفاوت بين المركز الرأسمالي، وهو يتمثل اليوم بالبلدان الصناعية الكبرى، وبين الأطراف، متمثلة اليوم ببلدان آسيا وأميركا اللاتينية كعالم ثالث، وأفريقيا كعالم رابع، تتجلى في تعزيز سلطة اجتماعية لجيش العمال في المركز وفي مزيد من البؤس في صفوف جيش العمال الاحتياطي في الأطراف، كما تتجلى أيضاً في نقص الرساميل في الأطراف وفي فائضها في المركز، الفائض الذي لا تجد الرأسمالية ما تستثمره فيه فتهرب إلى المضاربة بالعملات والبورصات وتفرض على الأطراف دفع ثمن مغامراتها هذه، كما يتجلى ثالثاً في ضحالة الفعل السياسي للطبقات الاجتماعية الحاكمة والمحكومة في الأطراف، الأمر الذي يؤدي إلى هشاشة الأنظمة فيها وإلى انعدام الانصهار الاجتماعي الذي يقف وراء الحروب الاثنية والعرقية والطائفية ووراء حروب الدول (ص ٥٦). وفي اعتقاد سمير أمين أن دول الأطراف ما تزال تخضع في آلياتها السياسية لمنطق ما قبل الرأسمالية حيث السلطة هي الطريق إلى الثروة في حين أن رأسمالية المركز جعلت من الثروة سبيلاً للوصول إلى السلطة.

وإذا كانت ميزة الرأسمالية المعاصرة في النظام الدولي الجديد تتميز بكونها رأسمالية الصناعة التكنولوجية المتطورة والسيطرة العلمية الهائلة فهي أيضاً رأسمالية النظام العالمي الذي يحتاج إلى أداة عسكرية لقمع شعوب العالم الثالث مثل حاجته إلى التوسع والسيطرة.

والرأسمالية في نظر سمير أمين هي النظام الذي استبدل الاستبداد الميتافيزيقي بالديموقراطية التي تشكل حسب رأيه عنصر تفاوت بين المركز والأطراف، حيث شكلت، في المركز، نوعاً من المساومة بين المنتجين والمالكين، أعطي المنتجون، بموجبها، حق الانتخاب والمشاركة السياسية، وأعطي المالكون، أي رأس المال، حق التصرف والسلطة الاقتصادية (ص ١٥). غير أن هذا الامتياز الذي ترافق مع النسخة اليعقوبية الفرنسية من الرأسمالية، سرعان ما تلاشى مع قدرة وسائل الاعلام على التضليل والتوجيه بما يوفر للرأسمال سيطرة فعلية، وينزع عن الانتخاب والمشاركة السياسية أي طابع حقيقي وأي دور فعّال (ص ١٦).

من كل ذلك يخرج سمير أمين إلى القول بأن الجديد الذي قدمه هذا النظام الدولي هو دخوله في مرحلة جديدة من الاستقطاب لن تكون فيه الولايات المتحدة القطب الوحيد، بل إن الآفاق تنفتح باتجاه قيام عالم متعدد الأقطاب، مكون من الولايات المتحدة الاميركية كقطب أول، ومن أوروبا، مع دور مميز فيها لألمانيا الموحدة، واليابان (ص ٧).

نظام رأسمالي بربري يضحي بكل شيء من أجل السيطرة الاقتصادية

ويتناول بشيء من التفصيل أوضاع القطب الثاني، أي أوروبا (ص ٣٨)، ويرى أن الاستقطاب الرأسمالي، في ظل السياسات الأوروبية الراهنة الملتحقة بالولايات المتحدة، قد لا يؤدي إلى تعزيز دور البيت الأوروبي، بل ربما يؤدي إلى مزيد من التماسك في بعض دولها وإلى مزيد من التفتت في بعضها الآخر، خاصة أن آلية التطور الرأسمالي في هذه القارة تشير إلى وجود مركز فيها، تحتله ألمانيا اليوم وغداً، وإلى أطراف، هي، بالإضافة إلى بلدان كتركيا واليونان وغيرهما، ما آلت إليه دول أوروبا الشرقية بعد انهيار الاشتراكية فيها، وما آلت إليه أوضاع يوغسلافيا. ويتعزز اعتقاد سمير أمين هذا بقوله إن أوروبا لا تستطيع أن تلعب دور القطب المنافس إلا إذا اعتمدت سياسة أخرى حيال العالم الثالث وهو ما ليس متوفراً، خاصة وأنها ما تزال تعتبر الآخر المختلف معها ثقافياً بمثابة عدو، على غرار ما تجسده مواقفها حيال العالم العربي، وسياسة أخرى حيال الولايات المتحدة، وهذا ما لم يناد به إلا ديغول في أيامه، وغورباتشوف عندما طرح فكرة البيت الأوروبي، وليس في الأفق ما يشير إلى إمكانية نجاح السياسة الديغولية الغورباتشوفية.

يخلص سمير أمين من مقدماته إلى الاعتقاد بأن هذا النظام الرأسمالي الذي قدّم، ولا شك، إنجازات كبيرة للبشرية، محكوم بحدود تاريخية لا يمكن له أن يتجاوزها، خاصة وأن تاريخه ليس فحسب تاريخ انجازات، بل هو أيضاً، وبالدرجة الأولى تاريخ تدمير فظيع لقيم البشرية وثرواتها. وليست الحروب التي قامت بفعل آلية التطور الرأسمالي ذاته، منذ قيام الثورة الفرنسية وحتى اليوم، مروراً بحروب أوروبا الطويلة وبالحربين العالميتين، وصولاً إلى حرب الخليج، وإلى ما قد تتفتق عنه تطلعات هذا النظام الدولي إلى مزيد من إفقار الأطراف وتجويعها وإذلالها، وإلى مزيد من التورط في تنافس سلمي أحياناً ودموي أحياناً بين قوى المركز فيه. ليست هذه الحروب إلا بعضاً من بربرية النظام الرأسمالي الذي يضحي بكل شيء من أجل السيطرة الاقتصادية.

لذلك كله يرى سمير أمين أن البشرية لم تعد أمام خيارين إما الرأسمالية وإما الاشتراكية، بل هي أمام خيارين آخرين: إما الاشتراكية وإما البربرية (ص ١٢). وفي هذا السياق يستعيد الباحث السجال الذي دار ويدور بين الفكر الاشتراكي والرأسمالية، وذلك بهدف دحض ادعاءات الرأسمالية وادعاءاتها كثيرة: فهي تقول بعقلانية السوق إلا أن هذه العقلانية ليست سوى ما أسماه ماركس بالاستلاب الاقتصادي، وهي تقول بأن القوانين الاقتصادية مساوية للقوانين الطبيعية. غير أن القوانين الاقتصادية تعبر عن سلوك اجتماعي معين. وهي تقول بأنها قدمت للبشرية انجازاً مهماً هو الحرية والديموقراطية. غير أن ديموقراطيتها ليست سوى مهدىء يفسح في المجال أمام سيطرة الرأسمال. كما أن ليبراليتها هي عدوة الديموقراطية بما هي قمع اقتصادي (ص ٥٥). وهي تتغنى بالعدالة والمساواة التي تحدث عنها أحد شعارات الثورة الفرنسية. والحقيقة أن البشرية لم تشهد مثيلاً للتفاوت في المداخيل وتوزيع الثروات مثلما شهدت في الرأسمالية.

وعلى أساس ذلك يرى سمير أمين أنه مثلما قامت الرأسمالية في أعقاب ثورة على النظام الخراجي الاقطاعي (ما قبل الرأسمالية) من أطراف هذا النظام (أي في أوروبا يوم كانت تمثل الطرف)، فلا بد أن تقوم ثورة على الرأسمالية في أطراف هذا النظام (يتوقع أن تكون البلدان الحديثة التصنيع هي الأطراف الحقيقية لبناء المستقبل). وهو ينطلق في اعتقاده هذا من القول بأنه لا يمكن تجاوز الرأسمالية في إطار الرأسمالية ذاتها. ويقارن في ذلك أيضاً بالعودة إلى الثورة الفرنسية التي لم تشكل بداية الرأسمالية بل تتويج لها (ص ٦٠).

أما بلدان العالم الثالث فهي في نظر سمير أمين محكومة بالتخلف والتبعية والتفكك وملازمة أعراض الحروب والمجاعات والمديونية إذا لم تعتمد سياسة فك ارتباط تقوم لا على معارضة النظام الرأسمالي معارضة جذرية شوفينية، بل على اعتماد سياسة اقتصادية تأخذ بالاعتبار المصالح القومية لشعوبها قبل المصالح الرأسمالية لدول المركز وهو ما لا يمكن إنجازه بغير اعتماد الديموقراطية هدفاً أساسياً في كفاح الشعوب ضد الاستعمار الجديد، وبغير التسييس الديموقراطي للجماهير وتعزيز التنظيم الذاتي والتطور الذاتي والدفاع الذاتي، وإعادة الاعتبار للأحزاب والمنظمات السياسية والعسكرية المناهضة للامبريالية، وذلك عن طريق نقاش دور الانتلجنسيا؛ وهو يرى أن من شأن ذلك قيام تحالف شعبي وطني تستبعد فيه التقسيمات الطبقية الحادة التي ميزت مرحلة التحرر والنضالات الوطنية في مراحل سابقة. (ص ٦٦ وما بعدها).

وفي إطار كلامه عن المنظمات المعادية للامبريالية يرى سمير أمين، أن الأصوليات والحركات الدينية لا تشكل حلاً ولا تقدم مخرجاً من الأزمات التي يتخبط فيها العالم الثالث، ويرى فيها أعراضاً للأزمة ليس أكثر، يمكن أن تتكرر فيها تجارب الأنظمة الوطنية التي قدمت انجازات هامة على طريق الاستقلال الاقتصادي دون أن تحصن هذه الإنجازات، أي دون أن تضع قيوداً على إمكانية بروز فئات اجتماعية جديدة قادرة على تجميع الثروة والحصول على امتيازات، وقادرة بالتالي على الانقلاب على الانجازات (انظر كتابه نحو نظرية للثقافة).

كتاب سمير أمين «امبراطورية الفوضى» حلقة في سلسلة كتبه التي يحاول فيها أن يقدم مشروعاً للتحرر الوطني انطلاقاً من تحليله بنية النظام الرأسمالي في صيغته الأخيرة، ومن نقده مشاريع التحرر الوطني، ومن نقده ايديولوجيات التحرر القومية والماركسية. إنه مشروع جدير بالنقاش، لا سيما وأن هذه القضية التي تشكل محور اهتمامه وأبحاثه تعتبر القضية الأساسية التي تشغل بال المفكرين على الصعيد العالمي وتحتل حيزاً كبيراً من اهتمام المثقفين العرب.

إنه مشروع مطروح أمام الانتلجنسيا العربية، مطالباً إياها بمزيد من الدور القيادي في البحث العلمي وفي توجيه العملية الثورية ضد الاستعمار الجديد. □

استوديو الرواية

أحمد علي الزين

وردية ليل

رواية

ابراهيم اصلان

دار شرقيات. القاهرة ١٩٩٢

■ في نهاية الرواية، يدل إبراهيم أصلان إلى موضوع نهائي في مسار اللعبة، ويذهب إلى الحلم أو «الرؤيا». ثمّ ذلك بعد استعراض ومطالعة لآخر البرقيات التي وصلت إلى مقر هيئة المواصلات، وبعد أن فعل الزمن فعله، وترك أثره في سلوك وحياة قدامى الموظفين ومنهم الحريري الذي لم يجد في نهاية العجز سوى البكاء.

لقد مضى العمر غفلة في «وردية الليل» والموظفون الذين كان حضورهم كثيفاً في بداية الرواية ذهبوا تدريجياً نحو الغياب. منهم من ذهب إلى التقاعد ومنهم إلى الموت. وظلّت البرقيات تروح وتجيء من وإلى عواصم وبلدان العالم وبالعكس، تحمل كلاماً مقتضباً، هي رسائل سريعة تخبر عن أحوال الناس، عن تفاصيل ملّحة، وعن خيارات صعبة.

يبدأ إبراهيم أصلان روايته «بفاتحة» وينهيها «برؤيا». والفاتحة تقول: «جبال الكحل تفنيها المراود». إنه مثلٌ شعبي، كانت تردده «رأفة»، ليس المهم من تكون «رأفة»، فهي امرأة ماتت، وبقي الناس يقولون «جبال الكحل تفنيها المراود». أما «الرؤيا» التي جاءت بمثابة خاتمة للرواية، فكانت ستار النهاية الذي أسدل على آخر مشهد، ليفتح نحو الداخل، نحو الخيال والذاكرة، وهكذا يتداعى نص الرؤيا على مشهد الحلم.

ما بين «الفاتحة» و«الرؤيا»، يكثف إبراهيم أصلان مشاهده، يختصر مساحات السرد، ويركز على إبراز التفاصيل والملامح بالإشارة. يرسم المكان، ويدل إلى العلامات الفارقة التي تميزه والتي تمنحه خصوصيته. يروي على لسان شخصياته، كمن يسجل الحوارات ليشير إلى نمط حياة أصحابها، يرصد بدقة حركة وحياة هؤلاء الناس الذين يعيشون الليل، ينقل عالمهم وأحلامهم وأحزانهم في إطار مشاهد متتالية.

ليس من حدث دراماتيكي، وبالتالي ليس من ترقب لنهاية مختلفة غير متوقعة، وليس من توقعات أبعد مما يختزنه المشهد. فهو ببساطة، يهمس بما يشاهد، ويصف الأشياء كما يفترض أن يراها أو يحسها، ويترك للقارىء العبور إلى عالمه لإدراك مشاعر الشخصيات ونفسياتها، من خلال الحوارات المقتضبة، ومن خلال سلوك هؤلاء الناس، تصرفاتهم ولغتهم، وأحياناً صمتهم الكثيف، ومن خلال علاقتهم بالأشياء وبطبيعة عملهم. كما انه يحدد معالم المكان كالإطار ليمنح فضاءً لشخصياته وخيالاً للقارىء، ودائماً في لغة هامسة بسيطة تقول وظائف الأشياء وأبعادها.

من هذا المنطلق، يكوّن أصلان، تصوراً مختلفاً للرواية، أو بكلام آخر، يجرب ذلك أو يحاوله عبر لغة الاختزال والتقطيع الذي هو أقرب إلى صناعة السيناريو. وأيضاً، عبر التركيز على تفاصيل وجزئيات، تبدو مهملة، لو لم يلفت إليها، بكثير من الاختزال ودون التمادي في السرد. ويترك دائماً المساحة لشخصيات الرواية كي تعبر بلغتها، وكأنه في هذا العمل يحاول ملامسة الأشياء بحنو، ويلقي نوراً خفيفاً على الشخصيات والأمكنة ليمنحها ظلالاً وأبعاداً متداخلة. ثم ان طبيعة العمل والوظائف التي تقوم بها الشخصيات في «وردية الليل»، تمنح هذه الرواية عمقاً إنسانياً. فهذا الموضوع الذي اختاره أصلان لروايته، فرض شكله ولغته ودلالاته الانسانية. فجاءت «الرواية» مشاهد متتالية عن حياة نفرٍ من أهل الليل مهمتهم





كتب

إبلاغ أهل المدينة وساكنيها على اختلاف جنسياتهم، بما يصلهم من الخارج وبالعكس. وهذا يعني أنهم رسلٌ لليلهم، وربما لهذا السبب، أتت حواراتهم بهذه الكثافة والاختزال، أو بالأحرى أرادها أصلان على هذا النحو. وكانت في عمقها حميمة تلمح نحو دواخلهم التي تختزن الكثير عن عالمٍ مليء بالتناقض، بحكم كونهم أكثر الناس معرفة بتفاصيل المدينة وحياة أهلها.

فمنذ اللحظة الأولى في المشهد الأول، يدل أصلان إلى جانب من هذا العالم، عبر حوار كان مصادفة بين سليمان الموظف الجديد في هيئة المواصلات، وبين واحدة من «بنات الهوى». لا شيء يحدث في هذا الحوار، الشيء الوحيد الذي يستنتج، هو أن هناك رغبات، لم تتحقق. وهناك أشياء دفينة ليس من متسع للبوح بها، في لحظة سريعة.

في بداية ليل الوردية، وفي هذا المشهد، إشارة إلى الشكل الذي ستتخذه الرواية. الشيء الوحيد الذي بقي عالقاً بذاكرة «الراوي» سليمان، هو «فستان التيل» الذي كانت ترتديه فتاة الهوى، وبريق عينيها. لذلك نجده في النهاية يسلط الضوء عليها وهي تعتدل بفستانها، ليمضي سليمان إلى مشهد آخر، وهو أيضاً «ليلي»، وخلاله يدرب العم جرجس سليمان على ايصال البرقيات في ليل المدينة وشوارعها. في هذا المشهد نتعرف معهما إلى طبيعة هذه المهنة. إلى نماذج أو عينات من ساكني المدينة. ونستمع إلى نوع الحوارات التي تحصل على تختصر مسار علاقات زمن بين صديقين أو زميلين. وهي الساعات الأخيرة قبل إحالة العم بيومي إلى التقاعد. هو الموظف «القديم» الذي راح ينقب في درجه «القديم»، عن أشياء قديمة: لا شيء مميز، «مظاريف»، ونماذج من برقيات التهاني واعياد الميلاد، اقلام الكوبيا وصورة فوتوغرافية واحدة، هي الشيء الوحيد الذي بقي من ماضي العم بيومي، وهي النافذة الوحيدة على زمن تقوض.

في المشهد الثاني، «عام سعيد للسيدة»، حوار آخر يوجز ما أحدثته السنون في الذاكرة، العم بيومي يحاول أن يذكر زميله جرجس بالسيدة ميرا بودوفتش، الامرأة اليوغوسلافية القائمة في شارع زكي، والتي أصبحت هرمة للغاية. لكن العم جرجس حاول جاهداً إستعادة ملامح تلك السيدة. لا يذكرها ولا يذكر أن زوجها قد مات منذ وقت. ولا يذكر أنه كان يوضع في الإقامة الجبرية عند كلّ زيارة لتيتو إلى مصر.

تقطيع هو اقرب إلى فن السيناريو

يستعرض أصلان سينوغرافيا المكان الخارجي، ويحدد وظائف الأبنية المحيطة بمقر هيئة المواصلات، فيشير إلى معهدة الموسيقى، ومعهد الكفيفات، إلى الكنيسة البيضاء، ومجمع المحاكم، وجريدة الأهرام، وشرفات المنازل. ثم يعود إلى «مشاهده» ليقطع ثانية إلى الخارج، حيث نشاهد في أول الصباح وبعد انتهاء وردية الليل، العالم النهاري للمدينة بناسها وتناقضاتها، وصخبها. وفي الإطار نفسه، يسلّط الضوء، كسينمائي يبحث عن التضاد في المشهد الواحد، على باب موصد، لنشاهد خلفه ظلال رجل معلق بحبل، هو «بائع الأنتيكا»، لا يضيف أصلان شيئاً على هذا الحدث، ولا يتقصى مسبباته وابعاده، فقط، صورة أخرى تضاف، ليقطع إلى واقع آخر، إلى سليمان مع ذاته، ثم مع صاحبه محمود في يوم من أيام العطل الأسبوعية، حيث كانت الفرصة متاحة لينقل القارىء إلى مناخ آخر، هو حياة هؤلاء النفر من أهل الليل، خارج المهنة، وذلك عبر زيارة إلى منزل محمود يقوم بها سليمان، في هذا المشهد يمنح أصلان شخصياته هواء آخر، ويرصد اهتماماتهم خارج رتابة العمل في هيئة المواصلات. يصور جانباً من حياة سليمان العائلية، ثم يقطع عليه عابراً سوق امبابة تجاه منزل زميله. ثم مع زميله في حجرته، يتأمل محتوياتها وأشياءها.

يكثف اصلان في مشاهده الأخيرة من الرواية، مشاعر إنسانية عالية. وبكثير من الايجاز يصور علاقات هؤلاء الناس وخياراتهم. وليس تحديداً أولئك النفر من أهل ليل المدينة الذين يعملون في هيئة المواصلات، بل يصور ناس المدينة وعبر عينات من أهلها: «هدى» التي تبرق إلى حبيب لها؛ «أن لا داعي لعودته، لانها تزوجت». لم يقل أصلان من هو حبيبها، وأين البلاد التي يعمل بها، لكن القارىء يستشف أنه هاجر سعياً وراء عيش ووراء حلم صغير، وبالطبع لم يقل أصلان لماذا كان هذا الخيار. لكنه صوّر من بعيد، علاقةً ما، دفعت بها إلى اتخاذ قرار متردد ومرير، لذلك عندما ارادت أن تبرق إليه، أي إلى حبيبها، لم تجد الكلمة المناسبة والتي لا تحمل وقعاً مريراً، فسألت سليمان عن الشيء الذي يفترض أن تقوله ويكون أقل كلفةً وأذية، ويفسح له المجال في أن يختار متى يشاء وقت عودته التي ستصبح غير مرهونة أو مشروطة بزواجها، لذلك لم يكن من كلام تقوله سوى أنها تزوجت رجلاً آخر.

ثم يذهب الكاتب، إلى واقعية أشد مرارة، وذلك عبر برقية يقول عنها أنها صورة طبق الأصل لبرقية أرسلت من مكتب تلغراف رمسيس في منتصف السبعينات. والبرقية هي من طلعت سيد جلاب إلى ليلى هاشم المصرية في سجن مكة العمومي - جناح النساء في السعودية. ليس المهم أن نتقصى الأسباب التي جعلت من ليلى المصرية سجينة، المهم في هذه الرسالة التي ضمنها أصلان لروايته ذلك الكلام المشحون بالصدق وبالآمال والمعبر عن أحوال أهل المدينة، والتي في دلالاتها يتعمق البعد الإنساني لرواية أصلان، وتمنح هذا التصور الروائي لديه، خاصية، وزخماً انسانياً.

وقبل «الرؤيا» المشهد الأخير في الرواية، يشير أصلان إلى علاقة الإنسان في الزمن في مرحلة متقدمة من العمر، بحيث يصور وكأن الوقت يصبح في نهاية اللعبة ماراً بمنأى عن إدراك الآخر له. والآخر هو الذي انقضى عمره بغفلة منه. فالحريري، الموظف القديم الذي شاهده سليمان يؤذن الفجر قبل حلوله بساعات، وبكلام لا علاقة له بنص الآذان إلا من حيث النغم، لم يكن تصرفه هذا نابعاً عن قرار اتخذه، أو عن واجب، أو عن عادة متأصلة فيه. إنه شيء جديد، وتصرف طرأ فجأة على سلوك عامل وردية الليل القديم. وعندما نبهه سليمان إلى أن الوقت لم يحن بعد لصلاة الفجر، لم يجد الحريري جواباً، أو تبريراً، أو أي كلام آخر يحاجج به، سوى الدموع. البكاء أيضاً، هو حل في لحظة العجز وفي نهاية اللعبة.

أخيراً.

في هذا التكثيف والاختزال، يقدم أصلان تصوراً للنفاذ إلى المشاعر، دون البوح بها على لسان أصحابها، فهو في «وردية ليل» نفذ إلى هذا العالم في مشاهد متتالية جمع ما بينها الراوي. وهي تشكل بمجموعها، رواية من نوع خاص. □



كل هذا الوهم كل هذي الحقيقة!

محمد فتحي

آخر الملائكة

رواية

فاضل العزاوي

رياض الريس للكتب والنشر. لندن ١٩٩٢

■يخدعنا فاضل العزاوي بدهاء العجائز الذين يحكون لك أبشع الحكايات واكثرها رعباً، عن طريق اعطاء اسماء بريئة لها.. داخلاً بك بمكر الأفعوان ذلك العالم الذي تختفي فيه الملائكة واحدة.. واحدة أحياناً، ودفعة واحدة في اغلب الاحيان. ففي هذا العالم المليء بالثورات والتمرد من جانب، والعجز والخوف من جانب آخر، تصبح الملائكة حلماً متكرراً يتحول إلى كابوس مفجع في لحظاته الحاسمة، ونصبح معه اكثر رؤية للحلم والواقع معاً. ولا عزاء.. لا عزاء.. سوى قدرة الحلم على التجدد، وقدرة الخيبة على التجدد أيضاً، لتعطي لنا في النهاية ذلك النهر المتدفق الذي نسميه:

الحياة.. وخلال هذا الطريق الممتد على جنبات «جقور» يصعد ابطال إلى مصاف الالهة، ويسقط آخرون من ازقتها الموحلة. ولكنهم جميعاً يسببون لها الخراب، ولا يبقى منهم ومنها سوى أزقة مهجورة، وكتب ادعية قديمة، وجرذان ربما تكون هي الكائن الوحيد السعيد وسط هذا الرماد الشامل..!!

هل كانت مصادفة ان يبدأ الكاتب الرواية بهذه العبارة الحزينة لـ «هيسة»:.

ما كان بالأمس خمراً أصبح اليوم خلاً
و لن يرجع الخل خمراً أبداً.. أبداً..!!

ان الروائي الداهية يسحبنا من ايدينا كالأطفال ويدخلنا هذا الواقع الخشن، حيث يطرد «حميد نايلون» من عمله في شركة النفط لانه اراد ان يجرب حظه مع مستر «ماكنلي»، وحيث يتجلى الواقع المرعن احباطات لاحصر لها، ليس اقلها ذلك القهر الذي يمارسه الجميع ضد الجميع. فشركة النفط والحكومة والشرطة يمارسون القهر على الفقراء، بينما الفقراء لا يجدون أحداً يمارسون عليه القهر سوى الأقليات المنسية في تلك المحلة النائية:

«وقد توصلوا، بصورة ما، إلى ان الله لا يمكن ان يكون قد استجاب لدعاء احد من العرب. القلائل الذين شاركوا في موكبهم ذاك، فهؤلاء لا يغسلون مؤخراتهم أبداً. فضلاً عن انه قد كتب عليهم ان يكونوا خونة إلى ابد الأبدين» (ص٢٣).

وفي المقابل يواجه الاكراد ـ وهم اقلية اخرى ـ ذلك التراث الشعبي الطويل من الاحتقار:

«في الجانب الجاف من النهر، رجال ونساء واطفال كثيرون يرقصون على الحصى، وإلى جانبهم امتعتهم، يحيط بهم عدد من رجال الشرطة، كان من الواضح، انهم جميعاً من الاكراد، وكان ثمة ناس كثيرون قد اجتمعوا يحدقون فيهم من بعيد، ضاحكين، وبين حين وآخر كانت ترتفع صيحة من السجناء، وباللغة الكردية، تعني «الحق، الحق» فيردد الجمهور بايقاع يتفق مع الكلمة، باللغة الكردية أيضاً: «ضع يدك على المطرق» (ص٤٣).

اما الاطفال الذين يعانون من الكبت، وعدم وجود ما يلعبون به في هذه المحلة النائية، فلا يجدون لعبة افضل من الضحك على اليهود في لعبة أسموها «اليهودي المخدوع».

إذن نحن امام واقع مشوه، ومليء بالتناقضات، وقدرة صانعيه على الامساك به والتحكم فيه محدودة، ان لم تكن معدومة. وعندما يلجأون إلى السماء فان الامر يصبح اكثر تعقيداً إلى حد المفارقة، فهم يصلون من أجل المطر، ولكن يبدو ان السماء تفهم الرسالة بشكل خاطىء:

«ظل المطر يهطل ثلاثة أيام متتالية دون انقطاع، حتى امتلأت البيوت الواطئة بالمياه، وانهارت سقوف بيوت كثيرة وفاض نهر خاصت صو فاغرق المحلات القريبة، حتى بات الناس يصلّون هذه المرة، من اجل توقف المطر، اما حميد نايلون فقد رفع، في اليوم الثالث من هذا الذي أسماه طوفان نوح، رأسه وألقى نظرة إلى السماء، ثم قال لزوجته التي انتهزت الفرصة وامضت معظم وقتها معه في الفراش: «يبدو ان السماء ستبول كثيراً بعد أشهر من الانقطاع»، فردت عليه زوجته فاطمة بعصبية: «لا تكفر يا حميد انها معجزة» فقال حميد ضاحكاً: «صحيح انها معجزة، ولكن لا ينبغي للسماء ان تبالغ كثيراً» (ص٣١).

راوٍ داهية يسحبنا من أيدينا كالأطفال!

ان التناقضات في محلة «جقور»، تبلغ حداً يجعل اكثر الامور عبثية قابلة للتحقيق دون ان يدري الناس، فتتحول اللوحة إلى خليط من الأفعال وردات الافعال التي تحكمها اللحظة احياناً، والمصلحة أحياناً أخرى:

ساء موقف الملاّ العابدين القادري في المحلة إلى حد ان الكثيرين قاطعوا مسجده، وراحوا يترددون إلى مسجد آخر قريب، كان امامه شاب متحمس يدعو إلى الحرب ضد اليهود في فلسطين، وحماية القدس. وهكذا لم يجد الملا العابدين القادري بدأً من القاء خطبة نارية، شتم فيها الانكليز من دون مناسبة (ص٦٩).

وبما ان اللامعقول يصبح في واقع مثل هذا معقولاً، فان مقتل الراقصة «كواكب» على يد عباس بهلوان في قضية عاطفية، جعل مظاهرة تخرج حاملة شعارات: «القدس للمسلمين، وتسقط الشيوعية» (ص٥٥).

فأين اذن البديل عن هذا الواقع المشوه؟!

ان الراوي الماكر لا يكشف اوراقه دفعة واحدة، بل يأخذنا عبر شخصياته الثلاثة الرئيسية إلى عالم الممكن، وعالم المستحيل، اننا نطل على هذا العالم العجائبي، فنجد، الواقع، والمثال، والحلم (حميد نايلون، خضر موسى، برهان عبد الله)، ويتغير هذا العالم بتغير مصير هذه المحاور الثلاثة. ان حميد نايلون، وهو احد اطراف المعادلة الرئيسية، يعثر على ضالته المنشودة في كلمة غيرت حياته كلها «النقابة»:

«كان يعتقد جازماً، انه لو كانت هناك نقابة علنية لعمال النفط لما استطاع مستر «ماكنلي» وزوجته العاهرة هيلين من رميه

كاتب من مصر





ثوريون وزعماء يوزعون الموت بالعدل على الجميع

هكذا مثل الفأر إلى الشارع» (ص٧٣).

وبالتالي يبدأ صراعه الطويل الذي ينتهي به إلى السجن. ان داخل «محلة جقور» ايضاً من هم أكثر عداء للعمال من الانكليز انفسهم، فقوى العمالة تمتلك كل الاوراق الرابحة في واقع شديد الوطأة

والمتصرف ليس وحده الوجه المظلم للعلاقة بين الفقراء والسلطة، بل ان تركيبة البنية الاجتماعية التي يغلب عليها طابع العصور الوسطى، تصبح اكثر فعالية من المتصرف في وأد أية امكانية للتمرد.

ان «حميد نايلون» هو الرمز الحي للقوة الفاعلة في هذه البلدة النائية. وهو بحسه الثوري العفوي يرفض كل الصيغ الجاهزة التي يطرحها عليه الشيوعيون العراقيون الذين سكنوا سراديب تحت الأرض وراحوا ينظرون إلى الثورة القادمة التي لا يعرفون كيف يمكن ان تبدأ. وتكون نتيجة اللقاء هو ادراك حميد بان الثورة لا يمكن ان تبدأ من عقول مثل هذه:

«لقد جئت لاطرح عليكم سؤالاً محدداً، هل يمكن ان اعتمد على دعمكم إذا ما بدأت الثورة المسلحة في الريف؟» (ص٢٤١).

وتكون الاجابة بالطبع هي محاضرة طويلة من اقوال ماوتسي تونغ، والتي لا تعني في النهاية سوى شيء واحد: لا يمكن الاعتماد على مثل هؤلاء القادة. فـ«حميد نايلون» بعقله العملي، ورؤيته الواضحة للوقائع، وحسه الثوري الذي اكتسبه من المعاناة والمواجهة اليومية مع القهر - يقرر الثورة مستخدماً العاطلين عن العمل، والقرويين الذين شعروا لأول مرة بقيمتهم. وهكذا يتحول حلم الثورة إلى فعل، فعل حقيقي بلا بطولة مصطنعة أو عبارات كبيرة.

والكاتب هنا لا يفرغ الرؤية من مضمونها الانساني، ولا يقع في المطب الذي يصور صنّاع الثورة على انهم فدائيون وأبطال، بقدر ما يدخلنا بواقعية حقيقية إلى عالم هؤلاء التعساء. فانضمامهم إلى الثورة كان نتيجة لاحساسهم الجارف بالتعاسة والذل، اكثر من كونه اقتناعاً حقيقياً بها. ولا يستطيع «حميد» اقناع الجموع بالانضمام اليه الا بعد ان يدفع لهم رواتب ثابتة تجعلهم يشعرون بالفائدة المادية للثورة بجانب كونها انتفاضاً ضد القهر والعسف.

ويأتي فشل «حميد» في اللحظة التي يفقد فيها ذلك الحذر البدائي الذي تميز به طوال حياته. فالدخول مع السلطة في مساومة يؤدي في النهاية إلى فقدان الثورة، وفقدان الحياة في الوقت نفسه. ويربط الكاتب ببراعة متناهية بين تحطم الثورة التي قادها «حميد نايلون» واختفاء البيت الذي يسكنه «طاؤوس ولك وملائكته الصغيرة» والتي كانت الملجأ الأخير للطفل «عبد الله» في حل جميع مشكلاته، لقد تحول البيت إلى فراغ في اللحظة التي همدت فيها الثورة ولا يملك «برهان» سوى ان يصرخ في الم:

«كل هذا الوهم، كل هذي الحقيقة» (ص٣١١).

ففي اللحظة التي يتحطم فيها الواقع، يتحطم فيها الحلم أيضاً، هذه هي رسالة الملائكة الأخيرة قبل ان تغادر «برهان» إلى الأبد.

و«برهان عبد الله» هو المحور الثاني الذي يأخذنا عبره الراوي إلى الحلم حيث كل شيء ممكن، وكل شيء مستحيل، وحيث:

«العفاريت تتبع الفقر واللصوص يتبعون العفاريت» (ص٣٨).

هناك في «محلة جقور» يتجسد الحلم في هذا الصبي الذي سترتبط حياته كلها بمحاولاته الدائمة للتوحد مع الذات، والعثور على معنى للأشياء، مرة من خلال السحر ومرة من خلال العلم، ومرة من خلال الثورة، ومرات من خلال الضياع في بلاد الله الواسعة. وهو يلتصق بالثورة التصاقه بـ«حميد نايلون» يكتب بياناتها الأولى، ويلخص كتاب الثورة الأولى، ويساهم في العثور على المال الذي ينقذها من الفشل، ولكن يعجز في النهاية عن ايجاد الصيغة الملائمة بين عالمه المليء بالاحلام والملائكة، وعالم الثورة المحتشد بالخيانات والكر والفر والنجاح والفشل. فينهزم «برهان» كما انهزم «حميد نايلون» ولا يجد سوى التقوقع داخل الذات، والهروب بها إلى أقصى اطراف الأرض.

أما المحور الثالث من عالم «جقور» المرعب فهو راعي الأغنام «خضر موسى» الذي خبر الناس والحياة، وان لم يمنعه هذا من السقوط في آخر الأمر منسحباً إلى برجه القائم فوق التكية، رافضاً الاشتراك في رقصة الجنون الأخيرة التي ترقصها مدينته على ايقاع الموت والخراب. انه في البداية مجرد غنام يبحث عن الثروة بكل الوسائل المشروعة. وغير المشروعة،ولكن الخيبة والفشل ومعرفة العالم عن قربٍ تدخله إلى طريق آخر يبدأ بالبحث عن الحقيقة. وينتهي إلى الاكتشاف انه ليس ثمة حقيقة على الاطلاق.

ان الراوي الماكر يشير إلينا بهذا من طرف خفي، منذ البداية، حيث يمزج بين شخصية الغنام الواقعي العملي، وشخصية المتصوف الذي يعتكف في برجه النائي أربعين يوماً ثم يطلع على الناس معلناً عزمه على البحث عن شقيقيه اللذين اختفيا منذ الحرب العالمية الأولى.

ان رحلة البحث العبثية هذه، والتي تفتقد إلى ابسط حدود العقل، تقود «خضر» إلى أقصى حدود العقل، حيث تبدو ومهزلة الحياة ولا معقوليتها ظاهرتين للعيان، فخروجه هارباً من «محلة جقور» وعودته ظافراً باخويه في منطاد يجعله يدرك بطرف خفي ما ستكون عليه حياته من صعود وسقوط:

«تذكر خضر موسى تاريخه، كل هذا السقوط، كل هذا الصعود، الفقر والغنى، الذل والمجد، انها الدنيا، يا خضر بن موسى، انها الدنيا، فلا تغرنك منها ضحكتها الغادرة. احنى رأسه، ممسكاً صدغيه بكفه اليمنى، واغمض عينيه، متأملاً في اللاشيء في الظلام المحيط به، في الظلام الذي لا اسم له» (ص ١٣٩، ١٤٠).

هل كانت مصادفة ان يضعه الراوي الماكر من مواجهة مع الموت؟ وهل كانت مصادفة ان يظل الموت ملازماً له حتى النهاية؟! ان الموت أو «درويش بهلول» كما اطلق عليه «خضر»،يصبح منذ البداية هو التجسيد الآخر لحياة «خضر موسى». فهو الحقيقة الوحيدة التي تظل ملازمة له لا تفارقه ولا يمكن ان تفارقه سوى بالتوحد معها، فلا يفترق عن صديقه الموت الا بالموت!!

ان مصائر المحاور الرئيسية الثلاثة تجتمع في نهاية الرواية عندما تتحول «محلة جقور» إلى كومة من الرماد بفعل القتلة الذين تحولوا بقدرة قادر إلى ثوريين وزعماء، وراحوا يوزعون الموت بالعدل والقسطاس على الجميع. ولا ينقذ المدينة ولا ينقذ ناسها الحقيقيين سوى الغياب أو الضياع أو الموت.

ولا تستطيع ثورية «حميد نايلون» أو اخلاص «خضر موسى»، أو احلام «برهان عبد الله» ان تنقذ مدينتهم التعيسة من مصيرها المرعب. □

تدوين المناطق السريّة

حمزة عبود

حجرات

شعر

عباس بيضون

دار الجديد . بيروت ١٩٩٢

■ «لستُ بستانيَّ حياتي» يقول عباس بيضون في قصيدة «حجرات» التي تحمل عنوان مجموعته الأخيرة. كأنه يريد الإشارة إلى أن الصورة التي يتقرّاها لنفسه وتطلّ من مساحات متباينة في القصيدتين السابقتين من المجموعة لا تزال خاضعة لتأثيرات الواقع نفسه واحتمالاته. فهي لا تفصح عن ملامحها وحدودها بقدر ما نتوهمها في المشاهد التي تحركها ذاكرة مبصرة وحادة. ولكن هذه المشاهد ليست حاشية أو استطراداً بقدر ما تتوالى بصلاتها الداخلية والخاصة. ونحن حين نحيلها إلى الصورة (مصدر الذاكرة) سنجدُ أن هذه تقف بحذر خلف النص أو أمامه لتتركه حرّاً وبدون حدود. فان القصيدة تبدأ من تلقاء نفسها، غير مسبوقة بإشارة انبثاقها أو استردادها.

يبدأ عباس بيضون أكثر من مرة من مشهدٍ سيبدو لنا مضطرباً حين لا يؤول إلى فكرة ومعنى واضحين. ولكن ثمة دائماً ما نتنسمّه بين الصور والمفردات يحثّ على المتابعة. فكل شيء هنا من بيوت وتقاليد وأنفاس يثير فينا حنيناً غامضاً. وخلال هذه المتابعة سيتراجع إلحاحنا في طلب المعنى لنُعيد تأليف الصور والمفردات وفق احتمالات (ومفاجآت) الواقع. فالعبارة في شعر عباس بيضون لا تنقلنا إلى صورة أو حالة منفردة، بل هي جزء من قراءة مشهد متتابع الحركة والإيقاع. ولذلك نحن لا نتوقف عند الوظيفة البلاغية للتشبيه أو الاستعارة بقدر ما نتوقف عند دلالاتها في السياق «الواقعي» للنص. فالنص، بمجازاته وكثافته اللغوية لا ينبني بموازاة الواقع بقدر ما يقوم على استكناه حركته وأبعاده.

في قصيدة عباس بيضون الإيقاعات الملحمية لتفاصيل صغيرة وأليفة. يستعيدها الشاعر كما لو أنه يسترد زمناً مفقوداً. تتداعى منفصلة أو شتاتاً ثم لا تلبث أن تنعقد بأدوات ظاهرة لتتشكّل في احتمالات مفاجئة. والأدوات الظاهرة هنا هي إحدى ميزات شعر عباس بيضون التي تتجلى في أعماله السابقة. فالاستدراك والوصف والإضافة والظرف وسواها، لكي تمنح النص ترابطاً داخلياً يجعلنا نتجاوز الفجوة التي كانت حيّزاً لما تعودنا أن نطلق عليه «الإيحاء الشعري».

عباس بيضون يحاول أن يُخرج الشعر ليس من لغته فحسب، ولكن من المساحات الصامتة التي تمليها بلاغة العبارة. هكذا ستتحول القصيدة إلى واقعة في زمن ملموس، أو أنها ستبدو من رواية ومخيلة أبطالها كما في السير والملاحم.

يدخل عباس بيضون إلى القصيدة من تفاصيل صغيرة تلمّ بصره وتبث رائحتها وألوانها في جنبات الذاكرة (البيت والعائلة والأصدقاء ومطارح العيش المترامية). أضواءٌ خافتة تتسرب بطيئاً من حجرات كثيرة إلى حجرة الذاكرة: «الزيت القليل الذي سقط على الحافة قبل الولادة..»، «الحجر الكبير الناعس في الجدار»، «لمعان الآنية التي كانت تصفر»، «الخيال النحيل الذي يحرّك الابريق»، «الأطياف التي تعشق التبغ والنشوق».

بيوت وتقاليد وأنفاس تثير فينا حنيناً غامضاً

ولكن «الحجرة» في شعر بيضون ليست مرادفاً للمساحة التي نعهدها تحت سقفٍ وبين جدران، بل هي ما تسوّرهُ الذاكرة من مشاهد تتمدد في حواس الشاعر. إنها كل ما يتصل بعلاقات الشاعر ببيئته ومحيطه. بأشيائه التي كبرت تحت بصره وبين أنامله النحيلة، كأنه يفتقد إلى الحيلة مرتين:

الأولى، حين يراها مقطّبة في وجهه فلا يقوى على إدراكها والدخول في دورتها:

«سحبنا من الغيوم الرثّة طيّاراتنا
لم تكن وسخة هكذا عندما حلّقت»
(ص ٢٣).

«لقد بدأ العام، وها نحن نرتفع في المطر متدلين من خيطانه. متأمّلين ذلك الخيط الشاسع وهو يفلت من رتق السماء والأرض» (ص ٣٢).

والثانية، حين يراها متوهجة فلا يتمكن من استعادتها أو الإمساك بها:

«كنا نولد من الضباب كل عصر بعد أن نتوغل في الأودية المجروحة به، وبعد أن نقضي الظهيرة تحت مراوحه، وفي مهوده الريشية، نبقى هناك صدى البيوت التي أفرغتنا مبقّعين الحليب بقهوة وجوهنا. وما من أحد كان أكثر بهجة بهذا الهواء المندوف، وما من طرقٍ كانت أكثر بياضاً تحته، وما من جمع أظلّ أكثر منّا على تلك الضجة الحريرية العالية...» (ص ٣٩).

وحيال ما يفتقده الشاعر تصبح اللغة أكثر حذراً في تعيين الأشياء والوقائع، وإن كانت هذه لا تبدو على حدّ الشبهة في الوصف الذي سيُجلي صورتها وسياقها لاحقاً. فالمفردات التي يستخدمها كمفتاح لهذا الوصف لا تشكّل أداة إبطال لما يمكن أن يرد بعدها بقدر ما تؤكد وصفه على هذا النحو من الغرابة.

(ربما) لم يكن القنديل سوى دعوة
لخروج الأطياف التي تكاثرت (ص ١٠)
(ربما) كان القنديل محطة السهو (ص ١١)
(ربما) هي أسنان الشيخ (ص ١٩)
(أو) خيطان المهرجان...
(لم يكن) الفجر
(كانت) السماء تتجوّر أكثر (ص ٢٣)

ينعقد في حجرات عباس بيضون حديث متصل لا نعرف له بداية أو خاتمة. إنه الحديث نفسه قبل أن يتلمس غايته وحدوده في المخاطبة. فالشاعر لا يتذكر تماماً ولكن ما يتسرب من الذاكرة يجعلنا نتوهم غاية أقرب إلى حكمة مطوية بين الحكاية والاصغاء. كأنه يدون التاريخ من ملاحظات عابرة. من الصور والعلاقات التي كدنا نفتقد أثرها وإيقاعها لشدة اتصالنا بها. عباس بيضون يعمد إلى تحريكها في لحظات متأخرة. يعود إليها بالتفاتة مفاجئة كما لو أنه سيغادر بعد قليل. ربما من أجل ذلك يصف كثيراً ويتنقل بين الاحتمالات ما يقع. ليس تداعياً، ولكنه الكلام الذي يخرج من الإشارة إلى التمعّن، إلى الصور التي تعيد تأليف الذاكرة في مسافة سريّة ومحكمة بين الطفل والشاعر. فهي (الصور) لا تستوفي فكرة ومعنى يقصد إليها بقدر ما يكشف عن امتدادها وحضورها في







ذاكرة شغوفة:
كانت هناك العصافير
التي تتصارع كألفباء مجنونة
تاركة ساعات كثيرة على الطرابين
(ص ٢٤)
كان هناك رجالٌ بوجوه أحصنة
يصلون قبل البريد
ويجلسون في المساء الأبرش (ص ٢٦)

وداعاً لتلك القلعة
التي أزالوها من جيلين
وما زالوا يدورون مكانها
وداعاً للاسفلت
شعرتي الأكثر طولاً (ص ٦٠)

المقطع الشعري في قصيدة عباس بيضون لا يأتلف عند غاية أو فكرة يريد التوقف عندها. وليس هناك «بيت القصيد» الذي يكشف عن سريرة أو معنى. كأن القصيدة تتلمس حدودها في تفاصيل لاحقة، حيث تتخذ لغة بيضون تعبيرات وملامح ليس من السهل التثبت من «مراجعها» وآليات تشكّلها، وإن اقتفى أثرها عددٌ من شعراء الثمانينات. □

التراث مطرزاً

الياس العطروني

هاتف المغيب

رواية

جمال الغيطاني

روايات الهلال ـ القاهرة ١٩٩٢

■ تتمحور رواية جمال الغيطاني الأخيرة «هاتف المغيب» حول ما يبدو مختبئاً خلف المسرى العام للنص، وظاهراً في آن، يطل بين الفينة والفينة ليقول أنه هنا، ثم يغيب في خضم فنية السرد ليبدو أنه تلاشى، وإذا به يعود بارقاً من جديد، ومن خلال كوات يفتحها الغيطاني متعمداً لتسهيل النفاذ إلى روح نصه، خوفاً من تحوله إلى نص لولبي ينغلق في دائرة الذات المنغلقة. هكذا تتكرس هندسية روايته عن طريق القبس الذي يتراءى بريئاً، بينما هو قمة التمكن من فنية الصناعة الروائية.

المحور هو رحلة عمر الإنسان باتجاه المعرفة وكشف المجهول، وما في ذلك من بداية ونهاية وتضاريس وألوان وتقلب مناخات وأزمان.

هو ذات المحور الذي طالما طرق في الأعمال الإبداعية على اختلاف أنواعها، ومن هذه النقطة تحديداً تأخذ رواية الغيطاني موقع التحدي.

فهل يستطيع بتراكم خبرته الروائية ونمط كتابته المرتبط بالتراث أن يمخر عباب بحر ممخور، بجديد ومختلف؟..

تبدأ الرواية عندما يتلقى أحمد بن عبد الله القاهري المصري هاتفاً غامضاً يأمره بالاتجاه إلى موضع غروب الشمس، وتنتهي بموته في أقاصي المغرب عند شاطىء المحيط الأعظم، بحر الظلمات، بعد أن حكى بعض ذكريات رحلته للراوي جمال بن عبد الله.

وما بين البداية والنهاية يمر النص في أطوار تختلف في نوعيتها ولا تقل في غرائبيتها. وإن كان أشدها غرابة طور توليه ملكاً في إقليم غامض.

وفي هذا القسم من الرواية الذي يحتل معظم مساحتها يستطيع الغيطاني ببراعة توظيف نصه في عملية إسقاط هائلة التطابق مع الوضع السياسي لمعظم أنظمة الحكم التوتاليتارية والديكتاتورية، ويركز بمجهرية رائعة على كيفية تغير أمور الدنيا وفقاً لمزاجية الحاكم الفرد.

تتعرى الكتابة من ملابس التقنية فتعود إلى الجلد الآدمي

أما في واحة «أم الصغير» إحدى أهم محطات طريق أحمد بن عبد الله حيث يمسي الغريب من أهل الواحة رغم دفتر الشروط القاسي لتحقيق الانتماء. هنا يصور الغيطاني جمال حياة الدعة بالنسبة لغريب بالرغم من الخطر المحدق بالمجتمع، وهوهنا «الفسطاط» المجمّع الغامض الذي يهدد الواحة في وجودها.

من أجمل مشاهد مرحلة وجود أحمد بن عبد الله في واحة «أم الصغير»، مشهد مضاجعته لامرأة الواحة التي تصبح زوجته وتحمل منه (ص ٩٩). مشهد المضاجعة هذا مثير دون إسفاف يشمل ألواناً مختلفة ومتناقضة تتعلق بالعملية الجنسية يصعب جمعها في مشهد واحد، مازوشية ـ سادية ـ ارتكاب المختلف ـ امتزاج الألم بالألم ـ المعاندة ـ الاستسلام... الخ... كل ذلك يتم بتصوير أدبي يعتبر أنموذجاً في كيفية تعامل الكتابة الأدبية المستندة أو النابعة من الكتابة التراثية مع الجنس.

فالغيطاني عندما يدخل هذه الدائرة لا يملك إلا خلع قفازيه الفنيين والعودة إلى ألف ليلة وليلة، وفي بعض الأحيان عن طريق تطابق الجمل وتشابه الصور.

ولعل في ذلك بعض قيمة المنابع، لأن التعامل مع الجنس على صعيد الكتابة يشبه الجنس ذاته، بمعنى تعري الكتابة من ملابس التقنيات وزينها وزركشتها، والعودة إلى الجلد الآدمي.

ويستمر الغيطاني في تكريس وجود المرأة على امتداد مسرى نصه وفقاً للمواصفات الألف ليلية كما يراها، أي يبقى هذا الوجود على ارتباط مباشر مع الجنس، وإن حاول في نهاية الرواية أو ما قبلها بقليل إظهار حنين أحمد بن عبد الله إلى زوجته امرأة الواحة، وارفاق الحنين بتصور الدعة والراحة والنسل، لكنه حتى هنا لا يستطيع الفكاك من انجذابه للجنس، وهو في هذا المسار الخالي من الرومانسية بحدها الأدنى يناكف التراث المبني على شقين وإن لم تحفظ حصصه بالتساوي.

نعود إلى الطرح الفلسفي للنص والذي بدأنا به هذه الكتابة، ففي الصفحة ٢٨٦ يبرز الغيطاني لب روايته حين يقول على لسان بطله: «... ما أنا إلا محكوم عليه بالإعدام، عندما أصل منتهاي تبدأ رحلتي، كينونتي الحقة، ألم يكن ممكناً تلبية الهاتف في دار إقامتي؟.. يبدو صاحبي مدون قولي (وهو هنا جمال بن عبد الله أو جمال الغيطاني)

وكأنه يدرك ما أعني، عرفه بدون رحيل بغير انتقال».

يدخل الروائي هنا بكل وضوح إلى صميم حالة تداخل معلنة ما بينه وبين شخصيته المخلوقة، يعلن مكنونه بأسلوب لا يخلو من المباشرة وإن ملعوبة.

فيستمر في طرحه الذي يتكثف في آخر النص

في الصفحة ٢٩٨: «... امه مجرد أصداء، همسة سرعان ما تتلاشى، أما والده فلم يتبق منه الا معنى يشي بحيرة خفية غامضة... . إنه عجز الشيخوخة المكبّل المضيّع بضبابه وحسرته، إنها نهاية رحلة العمر (حيث لا تعلمون بعد علم شيئاً).

وقبل ذلك يحمل الحدث بحد ذاته نفس المضمون، ففي واحة «أم الصغير» لا يمكن أن يولد مولود جديد دون أن يموت من سكان الواحة أحد بالمقابل. المضمون يتنقل في النص كلاماً وحدثاً، لكنه في النهاية هو بذاته.

الرواية مطرزة على نسيج التراث الذي التزمه الغيطاني في معظم كتاباته، فلا تمر صفحات إلا ويطل منها ما يذكر بما هو تاريخي وتراثي، يلعب عليها الكاتب لعبة الظلال فبعد أن نكاد نمسك بالشخصية أو الحالة يرسل بظلال شكه ليغلفها فنقول لا.

في الصفحة ١٣٤ على سبيل المثال، حين كان الإقليم ينتظر قدوم أي غريب من جهة الشرق ليوليه ملكه. يصل الغريب ويكون زنجياً. يتولى حكم الاقليم ثلاثين عاماً كاملة.

نقول هذا كافور الاخشيدي مع بحبحة زمنية، إلا أن الغيطاني سرعان ما يرسل ظلال شكه.

وفي الصفحة ١٣٥ تتسلم سدة الملك امرأة شابة نحيلة قادمة من بلاد مجاورة نكاد نقول أنها شجرة الدر أو زنوبيا أو أي شخصية تاريخية نسائية. لكن سرعان ما يفعل الغيطاني فعلته.

هذا اللعب على أوتار التراث مع تضييع ملامح شخصياته يسمح بامتصاص نسغه دون الغوص في تفاصيله. هذا اللعب المجلي أحد ميزات كتابة الغيطاني، حتى ليغدو ماركة مسجلة لحسابه.

ثم هذا الضباب الذي ذكرنا والذي يرافق النص على طول مساره له مهمة تقنية واضحة هي تعتيق وجوه الشخصيات وتمويهها، فتبدو كأنها في غرفة مرايا تغييرية. لا شيء ثابت، أو لا شيء الآن، أو لا شيء حقيقة ماضياً. هو الابهام الدال على الالتباس، وبالتالي هو المحفز للمخيلة على الشطح إلى ما وراء حدود الواقع، أو الماضي المعروف... أو المستقبل المبهم. يساهم في الوصول هذا سرعة إنبات الشخصية وتوليد الحدث، فالغيطاني في روايته يلد شخصيته دون حمل، لا يمهد ولا يحضر لولادتها، يتركها تنبت دون بذار، وكذلك الأمر بالنسبة للحدث الذي يظهر وكأنه يولّد نفسه بنفسه، وما بعده كذلك...

وتلك حكائية تقرب العمل من ذروة العمل الفني وإن كانت صعوبتها مؤكدة في حال ابتعادها عن التراث، ذلك المحيط الشاسع القابل لاستيعاب أي شيء، والذي يستطيع غباره فعل ما لا يستطيع غيره فعله من حيث تشكيل الشخصيات مجهولة المنبت والمآل، والأحداث التي تثبت إمكانية حدوثها... أو لم تحدث... أو حدثت!...

تكتمل عناصر الرواية بالمنحى الغرائبي في مواقع كثيرة، وهي المواقع الأكثر اثارة، حين يستعير الروائي من كل ما سبق كل ما هو مغاير. يخلطه، يموهه، يشكله، ثم يقدمه صافياً كأنه جديد وهو ليس كذلك. وما يساعدني في خروج هذا الكلام قراءتي لهاتف المغيب بعد انتهائي مباشرة من قراءة كتاب «عجائب الهند» ليوسف الشاروني.

وفي مطلق الأحوال فإن ما مضى هو ملك عام.

من جهة ثانية ففي هذا النمط من البناء الروائي نشعر بوجود رمز ما، لكننا لا نحسه، وكأن الكاتب شاء ترك حبل المخيلة على غاربه من حيث احتمالات التأويل، وإن كان أحياناً يسفر إلى حد الوضوح المضاء كأن يتعرض لصفات الحاكم «... إذا صح الراعي سلم الوقت، وإذا خاب ماعت الفترة ودنا كل بك» (ص ١٠٧).

ويبقى السياق العام للنص في اطار التلميح السياسي، فأهل واحة «أم الصغير» كانوا يمضون أيامهم في انتظار وترقب الخطر الداهم من جهة الشرق، من الكيان الذي سماه الغيطاني (الفسطاط). ومن كثرة هذا التكرار لترقب الخطر الداهم من الشرق ينتج استنتاج بديهي أنه أتاهم من الغرب فيصبح التلميح السياسي على مقاس قول: «انتظرناهم من الشرق فأتوا من الغرب» وزيادة في اغناء نصه يبحث الغيطاني عن احتواء التناقض، فكما يحسن تصوير الانضباط والدقة والتماسك في الاقليم من خلال شخصية «القيّم»، يتنقل في مجتمع «العكاكزة» إلى كل ما هو نقيض للمدينة الفاضلة، حيث كل شيء مباح، فالجماع مثلاً مباح لمن شاء مع من شاء، متى شاء، وأين شاء. يقدم الرجل زوجته للجميع «... وإذا طق أي خاطر في دماغ أحدهم قام لينفذه فوراً بدون أن يواجه لوماً أو ردعاً...» (ص ٢٧٩).

يجنح الغيطاني نحو ما يشبه التوثيق الاحصائي

مع ملاحظة أن كل هذا يجري إلى جهة الغرب.

من حيث الأسلوب. يستمر الغيطاني في الأسلوب الذي اختاره منذ صدور كتابه الأول «أوراق شاب عاش منذ ألف عام»، لكنه هنا يحمّل كتابته جرعة أكبر من الاستفاضة والاسهاب، إن في وصف الأماكن والمشاهد، مما يوصل هذا الاستغراق في مواقع عدة إلى حد الجنوح عن الكتابة الروائية المتعارف عليها فتتحول إلى ما يشبه السجلات الاحصائية، أو الجداول العلمية.

كما حصل في الصفحة (٢٦) حيث يذكر ٤٢ اسماً لأنواع من الطيور تحط في جزيرة.

أو في الصفحات (١٤٤ ـ ١٤٥ ـ ١٤٦) حين يعود إلى تعداد هذه الطيور وتحديد اسمائها.

وفي الصفحتين (١٥١ ـ ١٥٢) تعداد لأصناف المعادن والأحجار.

وفي الصفحة (٦٩) لائحة بأسماء رواة الحديث.

تلك المحطات امتصت القليل من بريق ما حولها. لكنها بالتأكيد لم تؤثر سلباً على القيمة الهامة للرواية التي تعتبر دون شك قفزة نوعية في كتابة الغيطاني وفي كتابة الرواية العربية.

ويبدو صادقاً إلى حد بعيد ما قالته دار الهلال على الصفحة الأخيرة من الرواية:

«... «هاتف المغيب» عمل ابداعي جديد بكل المقاييس». □





باسم المرعبي

مظلة الموت

الشجرة التي تميل نحو الأرض

شعر

دعد حداد

منشورات وزارة الثقافة . دمشق ١٩٩١

■«وهكذا دخلَ طائر أسود
حطَّ على حطام المرآة...» (ص ١٨)[1]
بين قصيدة وقصيدة، بل بين كلمة وكلمة ثمة فسحة لظل الموت، وكأنَّ الشاعرة، كانت تتشمّم موتها وتعدّ نفسها لملاقاته... هكذا تجيء المجموعة الثالثة ـ الأخيرة للشاعرة السورية الراحلة دعد حداد، وكأنها مُهرّبة من تحت مظلة الموت، فالاحساس به شاخص، لكنه غير مُقلق.. فهو موت مُؤاخي، ألفتهُ الشاعرة، بل هي تكاد تناديه، خالعةً عليه أحبّ الصفات:

لولا صياح الشحارير... في الأصيل
لقلت: مرحباً.. للموت الحزين الشريف
(ص ١٣)

إنه نوع من الأنسنة له، فلربّما لم يكن أمامها سوى التعايش معه، طالما أنّ:

البيوت المتهدمة الفارغة
سيُغطيها الثلج عمّا قريب... (ص ٢٨)

وقد أشاعت الشاعرة في قصائدها، عدداً من الدلالات تؤدّي كُلّها معنى الموت أو هي في الأقل مُرتبطة به، ومن الدلالات التي تكررت كثيراً، بهذا المعنى دلالة الثلج، كما في المقطع السابق، وفي مواضع أخرى:

الحائط بارد... يا أمي!
والثلج قادم...
وها هو صوتي يناديك
من خلف الاحجار والتُّراب...
(ص ٣٨)

كذلك:

ثلاثة أطفال يحفرون قبري في الثلج
(ص ٦٦)

وإذا كان الموت هو الهاجس الملازم لها، فليس من المستغرب أن تسود النظرة الحزينة الأشياء، غير أنها لا تفعل ذلك بقلبٍ هلِع أو جازع، بل على العكس، فالموت جعلها أكثر رقةً واحساساً بالآخرين وآلامهم، جعلها أكثر تأملاً وحكمة:

القسوة لا تبني حضارة
لكن المشاعر كامنة...
فالأقدام المتشققة
تصنع المعجزات... (ص ١٥)

ولا شيء ينجو من حزنها، فنظرتها أو يدها الكئيبة ما إن تمرّ على الأشياء، حتى تستحيل إلى عالم من الدمع والألم، ولكن بلا قسر أو افتعال، فهي امرأة الحزن والوحدة حقاً، ولا شيء يليق بها عدا ما ينجم عن وحدتها وحزنها... هذا الحزن الذي صيّر أطفالاً بسنّ اللعب، حزانى، بكّائين، كما في القصيدة ـ ١٦ ـ والتي فضلتُ أن أثبتها كاملة لجمالياتها، ولتعذر الاقتطاف منها ـ عدا المقطع الأخير ـ لإخلال ذلك بسياقها، فهي أصلاً حكاية مترابطة:

«في الربيع.../ صعدوا إلى الجبل،/ أطفال ثلاثة/ حفاة وفي الأيدي حصى../ وفي القلوب غصات ودموع مكبوهة.../ وكان الجبل يرتفع كلما صعدوا/ وحين وصلوا إلى القمة/ لم يضربوا زجاج النوافذ.../ كانوا يُدحرجون الحصى فوق البيوت القديمة المتهدمة ويبكون../ لم تكن هناك أزهار أو ورود/ فوق الجبل/ بل شجيرات مدهوشة بلا ثمر...» (ص ٢٣ ـ ٢٤).

هكذا هي الشاعرة ترى إلى الأشياء مُهشمةً، «بلا ثمر»، لأن ما كان لديها من حزن ووحدة كانا كافيين لحفر قبرها (ص ٦٦)، القبر الذي اتسع ليغيّب ما يقع عليه نظرها.. فهي «امرأة وحيدة تكتب عن الحياة وعن نفسها وعن العالم، بلُغة خاصة هي لغة النبض الداخلي...»[2].

ولا أدري لم تقفز إلى ذاكرتي، هذه اللحظة، الشاعرة الأميركية «اميلي ديكنسون» التي اشتهرت بكآبتها وعُزلتها والتي عبرت عنها ببيتها المدوّي:

«تختار الروح صحبتَها وتغلق الباب».

ودعد حدّاد، كانت تُهيء لصمتها.. لتغلق الباب عليها إلى الأبد:

تنتحب الأغنية، وحيدة...
ويصمت المغنّي... (ص ٩). □

(١) من كلمة «بندر عبد الحميد» على الغلاف الأخير.

تمارين الحزن

حضور طاغٍ للأنثى

ايضاحات الخاسر

شعر

عمر قدور

اصدار خاص . ١٩٩٢

■ المجموعة الأولى للشاعر السوري عمر قدّور تُفصح عن امكانية شعرية وعن شغف وحميمية في التعامل مع الكلمة.

عمر قدور يقتصد بالمفردة ويحرص على ادراجها ضمن سياق يوفّر لها نضارتها وبالتالي يُتيح لمدلولها أن يأخذ احتمالات عدّة، مما يشي بحساسيته المتميزة في التعامل مع اللُّغة والتي «أي الحساسية» هي وجه من وجوه التحقّق الشعري أو امتيازه.

ما يُلفت في «ايضاحات الخاسر» هو الحضور الطاغي للأنثى عبر الكلمات «المشغوفة» التي مدّها الشاعر إليها، كلمات هي ليست غزلاً، بقدر ما تنزع إلى إعادة تشكيل الأنثى ـ الحبيبة ثانية وانتشالها من اليومي والتفاصيل التي يسقطها الشاعر، ويمعن في مراقبتها أو التقاطها، للإيحاء بالفضاء الذي تستحقه وتشغله الأنثى، المعشوقة:

وانك...
بعنقك العاري
وياقتك المائلة قليلاً

مسرح ارتجالي!

المشغولة بالعصافير المرسومة على قميصك
«العصافير التي سنطيرها
من نافذة في الطابق الرابع» (ص ٣٨)
أو:
أقصد حضورك
وأنا أحاول أن أسوّي تجاعيد روحي
الملقاة على قارعة الأنثى.
مناقير النحاس التي تدوّي في فضائي
وأنا ألمّ ابتهالي المسفوح.
أرتبك فيك.. / تبعثري امرأة تصفف شعرها
وتترك خصلة في الجانب المقابل لانكسارات الروح (ص ٤١)

وثمة... الألم، الخسائر ترشح من لغة الشاعر في غير نص كـ: «في سبيل مقبرة»، «السلالات»، «القطيع»، «ايضاحات الخاسر»، وإن كان من الصعب تحييد بقية النصوص أو نفي صفة الحزن، والألم عنها، غير أن النصوص الآنفة الذكر بدت وكأنها موقوفة لذلك. ومن الملفت أن لغة الشاعر تغدو هُنا أكثر صميمية... انها تذهب إلى هدفها مباشرة، حريصة في الوقت ذاته على تبيان حساسيته في التعامل معها:

يدخل الميدان وحيداً
ولا تحميه الأسلحة
ويخرج مثل نهر تخنقه الضفاف
ثمّ لا يهذي
بالشجَر (٧٦)
....
ملك الخسارات
يسقط من البيت
كدرج مؤبّد
كدرج/ إلى الأسفل
ثمّ لا تطالعه سوى شوارع
تبحث عن أسمائها في الزحام (ص ٧٨)

والشواهد كثيرة في المجموعة على الالتماعات التي أحدثها الشاعر والتي تُعزّز الانطباع الايجابي عن امكانيته والتي لا تُقلّل من شأنها الاحالات التي أذاعتها بعض المقاطع أو بمجمل «أجواء» بعض النصوص، إلى القصيدة اللبنانية السبعينية والثمانينية تحديداً.

إن عمر قدور في «ايضاحات الخاسر» يشي بوعدٍ واضح ومساهمة في تشكيل ملامح قصيدة سورية جديدة يضطلع ببلورتها عددٌ من الشعراء الشباب. □

عودة الرجل الغريب
قصص
حسن صقر
منشورات وزارة الثقافة. دمشق ١٩٩١

■ في مجموعته الجديدة المسمّاة «عودة الرجل الغريب»، يَزجّ القاص حسن صقر أبطاله في أزمات ويضعهم أمام تحديات، سواء أكانت حقيقية أم وهمية، ووفقاً لهذا، فهم يخوضون صراعاتهم مع الآخرين، أو مع أنفسهم، موجهاً بذلك، الانتباه إلى التناقض الاجتماعي، والتفاوت الذي ينتمي إليه أبطاله، ومن ثمّ ليشير من طرف خفي إلى السياسي.

غير أن الملاحظة الرئيسية على معالجة القاص لمواضيعه، تأخذ عليه، بالدرجة الأولى تقليديته في الأسلوب الذي صاغ أو عرض من خلاله مواضيعه تلك، فثمة السرد الطويل حد الملل في أكثر الأحيان، والذي ليس له ما يبرره في الكثير من القصص، إضافة إلى النبرة الخطابية، أو «المقالية» والتي تخلّلت كُلّ القصص، ناهيك بإقحام المواقف المفتعلة، والتي أراد بها أن يخدم سياقها، غير أن ما حدث هو عكس ذلك تماماً.

سرد مطول ونبرة خطابية

في قصته الأولى التي حملتْ المجموعة اسمها، يستهلك القاص صفحة في السرد والوصف النافل، والتفاصيل الجانبية، والتي لا تخلّ بجوهر القصة لو استغنى عنها القاص أو القارىء، لأجل أن يخبرنا عن رجل ثري - متنكر لماضيه - يسافر مع زوجته السليطة، وتحت تأثيرها إلى قريته، التي يشيد فيها قصراً، قريباً من بيت والده، لأجل إقناع هذا الأخير بالتخلّص من بقرته لأنها لا تليق بسمعته هو وأولاده:

«- أنا سأسكن هنا، خاصة في الصيف وسيأتيني ضيوف، وأولادي أيضاً لهم ضيوف وأقارب من جهة أمهم، أين سيضعونَ وجوههم عندما يُقال لهم حتى بعد عدّة سنوات أن جدهم كان يرعى البقر...» (ص ٤٩).

وتنتهي «القصة» بتنصل والده منه وطرده من البيت والقرية - بشكل كاريكاتيري - هذه هي الحكاية كلّها، كما في أيّ «مسلسل» مصري. ومن المفيد الانتباه الى طريقة الحوار ونوعه، كما ورد في الفقرة السابقة.

أما قصة.. «في مقهى النسر الفضي»، وإن بدت مُمتعة في بعض أجزائها، غير أن نهايتها غير مُقنعة تماماً، وبدت فجةً، أو معدّة سلفاً مثل نكتة أو مُفارقة باهتة، كذلك فقد تخللها الحشو و«المشاهد المقحمة».

وهكذا مع بقية القصص... عدا القصتين الأخيرتين «السراب» و«الوسادة»، فقد امتازتا بموضوعيها، وبأسلوب المعالجة، وإن كانت قصة السراب، هي الأوفر حظاً في ذلك.

ولكن في عموم قصصه يُذكّر حسن صقر «بالحواديث»، وما يسودها من جوّ خُرافي لا لجهة الخيال، وإنما لجهة عدم اقناع قارئه بنموّ الأفعال وتطورها، وللفوضى التي اكتنفتْ معظم «حكاياته» فلديه الكثير من «المشاهد» التي تجعلنا نشعر وكأننا أمام مسرح ارتجالي، وذلك لتكديسه الأحداث والمواقف المقحمة، أو الطارئة ولم يشفع له اتكاؤه على «تشيخوف» أو «غوغول»، كما في... «محنة موظف» و«في مقهى النسر الفضيّ» تحديداً.

نخلص من كلّ ما تقدّم إلى أن.. «عودة الرجل الغريب» بقصصها الثماني، لم تقدّم صورةً عن الكتابة الجديدة التي تنزع إليها القصة العربية، الآن، حيث اللغة - عند القاص - نفعية، أكثر منها ابداعية، أي أنها أداة توصيل - استهلاك، فحسب، لا كشف... وجاءت حافلة بالصياغات الضعيفة، المرتبكة، كما أنها لم تسلم من الأخطاء، كما في الصفحات: ٥٦، ١٠٦، ١٦٨، ١٩٤، ٢١٧.

هذه الأخطاء التي من المفترض أن لا يقع فيها كاتب، يكتب منذ ما يزيد على العقدين، واصدر أربعة مجاميع قصصية ورواية! □





ناقد ومنقود

الدشداشة

رد على مقالة يحيى جابر «حضرة الباشا دشداشه» في العدد ٥٣ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٢

عبد الله العتيبي
الكويت

■ هذه الدشداشة ارجوان ترتديها قبل ان تكتب اي شيء جديد، فقد يظهر النفط من اصابعك وتصبح مثقفاً «نفطياً».

ألم تفكر يوماً ان تجرب الكتابة وانت ترتدي «الدشداشة».. انها فضفاضة وواسعة كثيراً بحيث تستوعب كل آمالنا وآلامنا «العربية».. وأحياناً تضيق الخناق علينا، ولكنني سعيد بارتدائها لانني لم أجد شيئاً يستر عورتي.. وعوراتكم عندما كنت أهيم في الصحراء مدججاً بالاحلام والأفكار التي تحاصرني في ذلك الفضاء الفسيح.. والفراغ الذي يملاء المكان والزمان بالحزن و«يخيم» بظله على كل شيء.. كل شيء!

كنت أسير وحدي «حافياً» ومنتعلاً حلماً طالما راودني.. أريد أن أرتدي بنطلون وقميص «المخنثين» كما يسميهما والدي! واسافر إلى مصر لأشاهد الاهرامات واتعرف على الممثلين.. والممثلات، وأستمع إلى أم كلثوم واتمتع برؤية الراقصات وهن يرقصن بدون: دشداشة..

كنت اضحك واغني وأرقص أحياناً.. حتى وصلت! إلى بيتنا أخيراً. وقد كان البيت كبيراً وغريباً بالنسبة لنا نحن «البدو» وقد منحته الحكومة لوالدي في منطقة «الهجراء» التي شيدت حديثاً بالصحراء.. العربية.. دخلت إلى المنزل وشعرت أن شيئاً غريباً يجري فالجميع يبكون ويصرخون وحتى والدي الذي كان قاسياً ويضربني في كل يوم.. كان يبكي! اردت ان اعرف ما يحدث فتوجهت إلى والدتي فقالت لي أن «جمال عبد الناصر» قد مات!؟

وماذا يعني ذلك؟.. لم أفهم شيئاً!

لم أكن أعرف عبد الناصر ولكن صورته كانت معلقة في غرفة والدتي ولا أعرف السبب؟! بالطبع لا يمكن أن يكون عشيقها لأن والدي يقيم معها في الغرفة نفسها.. وكانت هناك صورة أخرى لرجل يرتدي بزة عسكرية عرفت فيما بعد انه الملك حسين..

ومرت الأيام والسنون فوجدت نفسي أتجول في خان الخليل وسوق الحميدية وشارع أبو نؤاس ـ قبل الاحتلال ـ وبدأت أقرأ كثيراً لطه حسين وتوفيق الحكيم وساطع الحصري والكواكبي وابن خلدون وافلاطون وماركيز وكامور وهيجو وهيكل.. وصدام حسين.. ويحي جابر!

(كنت أكبر.. وكانت الدنيا تصغر في عيني) فقد تعلمت وفهمت ماذا حدث.. لنا جميعاً من الخليج إل المحيط في عام ٤٨. وماذا جرى في عام٦٧. وشاهدت ما حل بنا في ٢/٨/٩٠ وبكيت.. بكيت كثيراً.. وعرفت لماذا كان يبكي والدي ووالدتي؟!

عزيزي الأستاذ يحي جابر

لا أظنك تعتقد باننا لسنا عرباً.. ولا يحق لك أن تقوم بنفينا خارج الوطن العربي وتلوث تاريخنا بالنفط.. الذي لا نملكه!

لقد ساءني كثيراً أنا وزملائي وأهلي! في الكويت «العربية» ما كتبته وتكتبه ضدنا بطريقة قاسية ومهينة ولا تمت للحقيقة بصلة وانت تعرف أنك لا تستطيع تغيير التاريخ.. والجغرافيا! إضافة إلى ذلك لست من يقرر مصير الثقافة العربية ووحدتها.. كما ان «الدشداشة» لا تعني التخلف وكذلك فان أي لباس آخر لا يمثل نوع وقيمة المثقف ومستواه.

لقد كنا نعتقد أن الحكومات هي التي خدعتنا طوال هذه السنين، ولكن تبين أن مثقفينا كانوا أكثر قمعاً.. ولقد أثبتت حرب الخليج الثانية أن أغلب المثقفين يستمدون آرائهم من الانظمة الحاكمة ولا يملكون الاستقلالية. وقد اختلفوا فيما بينهم كما اختلفت الحكومات، ولكن المصيبة هو ما حدث من انشقاق وكراهية بين الشعوب العربية نفسها، ومن تكريس للقطرية..

ونحن نعاني هنا كثيراً من ذلك لان الحكومات تفرض علينا عزلة كبيرة بمساعدة.. النظام الدولي الجديد! وتسعون إلى تغييبنا عن واقعنا العربي..

ونحن نواجه كل ذلك، كنا نود أن تساعدونا وأن نلجأ اليكم، ولكن مع الاسف الشديد اصبحنا بين سندان الحكومات ومطرقة المثقفين. ونحاول التصدي للاستعمار الجديد الذي جلبه صدام حسين واعوانه، وانتم توهنون عزيمتنا باستهزائكم بنا وضربنا بأقلامكم «العربية».

وارجو ان لا تعتبر ذلك استجداء أو استرحاماً فنحن لا نخاف منكم بل نخاف عليكم.. وكل ما يهمنا هو أن نكون معاً ـ في الطريق الصحيح ـ نحو وحدة ثقافية.. وسياسية. وذلك لا يتحقق إلا بمنح الجميع فرصة للتخلص من آثار الازمة وما ترتب عليها. وهذا بحاجة إلى وقت نرتجو أن لا يطول.. لكي تندمل الجراح. وعلينا أن نكون متفائلين فقد اصابتنا ازمات كثيرة واستطعنا تجاوزها ولا أريد هنا أن اقفز على المفاهيم القائمة، ولكنني أود أن نكون وتكونوا أكثر موضوعية وواقعية. وعليك يا استاذ يحي ان تتجه بنظرك! إلى جميع الجهات وستكتشف أن ابناء الخليج ليسوا وحدهم سبب الهزيمة، ولسنا من اعاد الاستعمار، ولسنا «دشاديش» فقط! كما تعتقد.. ونحن جميعاً لدينا الاحلام والآمال والطموحات نفسها، ولكن ثمة خلل في واقعنا العربي وعلينا تداركه واصلاحه والهروب من واقعنا واخطائنا والاختباء وراء كلمات.. الناقد!

أخي الاستاذ يحي جابر

أرجو أن لا تزعل «الناقد» من كلامي.. ولكنني عاتب كثيراً عليكم لانكم لا تحترموننا ولا تقدرون الأزمة التي مررنا بها هنا.. وانتم هناك؟

ولعلمك فانني مصاب بطلقتين من «الاشاوس»

العراقيين ويدي مشلولة وقدمي مصابة ومنذ عامين وأنا اعالج من دون فائدة. . واتمنى ان التقيك لأشرح لك الكثير مما يخفاك من معاناتنا وآلامنا التي ارجو أن لا تمر بمثلها. واعرف انكم تعانون الكثير في بيروت وما زلتم ولكن الفرق ان ما حدث لنا جاء من صديق وأخ. . (وفرع) عربي ضيّع (أصله). .

وبالمناسبة فقد ارسلت لك «دشداشة» لتجرب الكتابة فيها، وسوف تكتشف ان كتاباتك ستصبح أكثر جمالاً و إشراقاً وبهجة. . وتستطيع أن تنظر إلى نفسك في المرآة فلن تجد أي تغير في شخصيتك ولن يظهر لك ذقن «خليجي». . وتستطيع أن تأكل. . وتشرب وتنام وتصحو لتجد عند باب بيتك في أحد الأيام شخصاً يرتدي «دشداشة» ويقول لك في حزن. . تعرفه. . «كيفك انت» أنا أخوك! □

فضيحة النقد

رد على مقالة ابراهيم اليوسف «نوايا طيبة» في العدد ٤٨ حزيران/ يونيو ١٩٩٢.

صالح دياب
سورية

■ «الرجل الحامل» هو عنوان المجموعة القصصية الأولى للكاتب عبد الحليم يوسف، وهي قصص تعلن عن اختلافها بصراحة مكشوفة وبوضوح وقح، لا على صعيد التقنيات الأسلوبية المعتمدة فيها فحسب - وهي الأهم - بل على صعيد العملية الاخراجية للكتاب ايضاً. وهي للفنان أحمد معلا. ومن خلال قراءتي لمقال المدعو ابراهيم اليوسف، المنشور في «الناقد» العدد (٤٨) والمعنون بـ (نوايا طيبة) استطعت - وبعكس العنوان - التأكد من ان هذه المجموعة القصصية المتميزة قد حققت الكثير مما تطمح اليه فنياً وان المقال مكتوب بنوايا خبيثة.

وإذا كانت مشكلة الكاتب مع شخصيات قصصه المستفزة والمتمردة عليه قد حسمت - في المخفر وبكتابة تعهد خطي بعدم التعرض له والتوقيع عليه، فان المشكلة التي يثيرها المقال المذكور هي من نوع آخر. مكملة للأولى. وتابعة لها. فليس هينا ان تستطيع استفزاز الذائقة السائدة الغارقة في تسطحها إلى هذا الحد. هذه الذائقة المرضية التي تخاف الجديد على الدوام والجيد منه تحديداً. ولا تلبث ان تكشف عن اوراقها وعاهاتها لدى صدمها مع الكتابة الجديدة المبدعة والتي تنزع الأقنعة عن حقيقتها الساعية إلى شد الحبال إلى الوراء والتماسك بالماضوي، قدرياً، والحرص الشديد على الدوران في فلكه. فتظل اسيرة موتها.

تعبر هذه الذائقة الراكدة عن لا منهجية نقدية لفظية مفرقة بالخلط الجاهل والفوضى والمزاجية الرخيصة، التي تقود اصحابها إلى خانة الابتذال في اصدار احكام اخلاقية - كيفما اتفق - على النصوص. دون وعي لجوهر العملية الابداعية والغوص في عمق النصوص لاكتشاف قوانينها الداخلية. ودون بذل الكثير من الجهد، يتوصل قارىء قصص - الرجل الحامل - الى ان المقال المذكور هو نتاج قراءة (نقدية) تنتمي الى تلك الذائقة بامتياز. وما يؤخذ عليها انها قراءة بعين واحدة لا ترى من الأخطاء الفنية الا ما ترغب في وجوده. ومن المحزن حقاً ان هذه العين حولاء أيضاً. ولكي لا اذهب الى شتم صاحب المقال. كما فعل هو مع المؤلف - سأتوقف لتأكيد ما ذكرت متحلياً بشيء من الموضوعية، في وقت يصعب التحلي بها، خاصة ان تطرف صاحب المقال جاء لا موضوعياً ووضيعاً أحياناً. وسأحاول في هذه الوقفة النقدية القاء الأضواء على بعض الممارسات «النقدية» التي تقدم نفسها كمرض مزمن لمن يغيب المعايير العلمية والحب، لصالح الاحقاد الشخصية التي تودي بصاحبها الناقد قبل النص المنقود. وذلك من خلال مقالين «نقديين» للسيد ابراهيم اليوسف كنموذج لهذه الظاهرة. أحدهما المقال الذي نحن بصدده («الناقد» العدد ٤٨) والمقال الآخر منشور في الاسبوع الأدبي العدد (١٣٩) ٣ ت٢ - ١٩٨٨ م بعنوان «بين قصتين» احداهما للكاتب عبد الحليم يوسف، وهي قصة «صفقة مع عزرائيل» وهي من قصص «الرجل الحامل». وسأناقش آراء هذا الناقد من خلال اثبات ما كتبه في المقالين بالترافق مع اضاءات نقدية سريعة لقصص «الرجل الحامل»، والتي يعود اليها الفضل في إثارة هذه المناقشات النقدية التي اتمنى استمرارها بمستويات ارقى.

الكتابة والتشكيل:

كتاب «الرجل الحامل» تجربة جديدة في مجال العملية الاخراجية التي نفذها الفنان أحمد معلا بامكانياته الفنية الرفيعة المستوى في محاولة لتحقيق التوازن في المعادلة الفنية بحيث تنتقل العملية الكتابية الجديدة إلى حيز البصر بطريقة تضاهيها في الجدة والتميز. فأتت الرسومات الداخلية للكتاب لتلعب دوراً مكملاً وتأكيداً لخصوصية واختلاف ما هو مكتوب، بخصوصية تشكيلية مقابلة، توازيها في الغرائبية واللامعقول والمعقول أيضاً، كسمات مشتركة لتكوين الطبيعة الاسلوبية لكاتب المجموعة وهذا ما قاد المقال الذي نحن بصدده الى الاستفزاز والهزء ووضع ثلاث اشارات تعجب من حجم الكتاب واخراجه. من الواضح ان صاحبنا يبحث عن كتاب بحجم «عادي»، وعن كتابة عادية أيضاً، وعن رسومات تشبه شخوص القصص لكي ينام مرتاح البال، مطمئناً إلى ان كل شيء «عادي» وما من جديد تحت الشمس وفي الابداع.

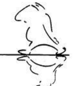
ولا داعي للخوف، فالمسألة تعبير عن ترويض الذائقة وثباتها ورفضها للمختلف والذي يدفع باصحابها - لافتقادهم المعرفة النقدية - الى الشتم والاتهام، فيتوصل صاحبنا الى ان المسألة محصورة في عقدة لدى المؤلف وهي «البحث عن التمايز» مما يحيلنا الى التساؤل عن طبيعة العقدة الفنية التي يعاني منها صاحب المقال الذي أرغى وازبد وانهال بكل قواه - كما في المصارعة الحرة - وبعضلات نقدية مشوهة على المجموعة القصصية وعلى مؤلفها.

السخرية:

ان السخرية في النصوص القصصية ليست طارئة أو مجرد محاولات تطعيمية مقحمة، بل تشكل أحد المعالم الأساسية للعالم البيئي والفني الذي يقدمه الكاتب. يأتي الموقف ساخراً، تهكمياً، نابعاً من طبيعة اللحظات المندفعة بطرافة الشخوص والاحداث، وهي سمة بيئية راسخة لا يمكن للكاتب اهمالها بأي شكل من الاشكال. استغرب اصرار صاحب المقال على ان لا علاقة لعبد الحليم يوسف بالسخرية كما يؤكد (متى واين وكيف. . . وهذا لذمة صاحب المقال) ويسهب في التنظير بجمل انشائية لا علاقة لها بالسياق النقدي. وان كان يعتبر ان سخرية عبد الحليم يوسف ليست محاولة تقديم نكتة، ولا هي جمع بين نكتتين أو أكثر في قصة قصيرة. فانه في المقال الآخر (الاسبوع الأدبي) يكتب عن الكاتب نفسه: (في هذه القصة وغيرها يحاول جاهداً أن تكون السخرية لديه نابعة من اللقطة القصصية ذاتها - من غير أي اعتماد على القفشات والنكات - كما يحدث عند بعضهم). وهذه شهادة صاحب المقال نفسه عن قصة من قصص المجموعة نفسها. . !.

سيكولوجيا الكاتب:

ولأن المقال يلاحق آراء المؤلف وطموحاته ونواياه ويبتعد عن التحليل النقدي للنصوص القصصية فان



أول ما يتبادر إلى الذهن هو التساؤل فيما اذا كان مقالاً تشريحياً لسيكولوجية المؤلف أم نقداً لقصص الرجل، وما يثير الاستغراب هو أن يبيح صاحبنا لنفسه كيل كل هذه الشتائم والمسبات له. فالمؤلف بنظره (مريض بعقدة البحث عن التمايز. وبالهاجس المرضي في البحث عن المغاير، وبانه متحامل على المرأة. لا يثق بها. مهتم بالبحث عن الشاذ). واذا كان البحث عن المغاير مرضاً، فصاحب المقال معاق تماماً! وفي مقاله يتجلى «العقل السليم في الجسم السليم..!»، فيُنطق المؤلف على هواه ويحّمله آراء ليست له. حتى انه سيستفيد من الأخطاء المطبعية الواردة في القصص لتأسيس أحكامه «النقدية» الفائقة في سذاجتها. ويخلط بين موقف شخصيات القصص وبين موقف المؤلف من المرأة فيصل إلى نتيجة أخلاقية لا تسر الخاطر بالتأكيد. ان هذا النقد الارهابي الذي يُنطق المؤلف رغماً عنه باعتماد استنتاجات مرضية ومحاكمته على هذا لأساس سواء بالتجايل على النصوص القصصية أو ايهام القارىء بتحليل مغلوط وزائف يصب في مجرى الالتفاف حول الحقائق الموضوعية بمحاولات صبيانية تختزن في جوهرها أموراً آخرها النقد.

الاسترسال اللغوي:

تعتمد قصص «الرجل الحامل» تقنية تفتيت الحدث ولملمة جزئياته بخيط الشخصية المحورية. وغالباً ما تختزل القصة حياة شخصية كاملة بالتماعات فنية في غاية الدقة بالمزج بين المعقول واللامعقول والخروج بنص قصصي يتألق في بنية جديدة متماسكة في تنافرها. ومشدودة في انفلاتها المدروس الى درجة تقارب الخروج من جلدها باتجاه جنس أدبي جديد (ما حدث في العام ٢٠١٤ م)، واعادة تلحيم أعضاء الحكاية بمهارة عالية في قصة متعددة الأحداث تخلق عالماً قصصياً فريداً من نوعه (قصص الصوافي) والاستفادة من الرموز التراثية لبناء نص فانتازي مغلف بمسحة واقعية تغص بالدلالات (محو يستيقظ من الموت..) يبدو ان الهاجس التجريبي في القصص اللغوية قد خلط الأمر في مخيلة صاحب المقال المتواضعة جداً. فذهب إلى الاسترسالات (الاستطرادات..) هي فقاعات ـ بهرجات ـ هلوسات ـ انتفاخات سرطانية ـ حواش تقليدية ـ وانه يمكنه اختصار قصة ذات صفحات أربع في نصف صفحة دون اخلال بفنية القص. هذا ما كتب في («الناقد» العدد ٤٨). أما ما كتب في الاسبوع الأدبي فهو التالي: (لاسترسالات عبد الحليم مبررها فهو يحاول أن يلتقط في البرهة الواحدة أشياء كثيرة، غرضه أن يعري كل ما هو هش ومهترىء.. ويقدم لنا عبد الحليم قصته في بعض الأحيان في قالب يذكرنا بطريقة البناء الروائي ولهذه الظاهرة مبررها اذا علمنا بأن الأجناس الأدبية يؤثر بعضها في الآخر..».

هذا رد صاحب المقال على صاحب المقال نفسه طبعاً!...

من الملاحظ أن الناقد يدعو إلى أن تفقد القصص مصداقيتها وجدتها في وقت واحد، لان البناء القصصي لدى الكاتب يتكىء ـ إلى حد كبير ـ على هذه التفاصيل الضرورية للقصة المفتتة الحدث. وهذا المطلب «النقدي» هو انعكاس لأنقاض «النقد الايديولوجي» المنقرض. والذي يبحث عن الفكرة بمعناها المجرد ويتنازل عن القيمة الفنية لصالحها.

شخصيات القصص:

ثمة شخصية جديدة تماماً على القصة السورية تقدمها لنا المجموعة وهي (الصوفي). وعلى امتداد أربع قصص كاملة يدخلنا المؤلف إلى المشهد الحياتي الغني لهذه الشخصية بطرافتها وفرادتها وتناقضاتها وخبثها وسذاجتها ودلالاتها الخطيرة كتعبير أمثل عن العقلية التابعة التي تغطي مساحة اجتماعية واسعة ليست في المجتمع الكردي المنبثقة عنه هذه الشخصية فحسب بل في مجتمعاتنا الشرقية عامة متخذة أشكالاً مختلفة استندت على أفق ديني غيبي. وتفضح الازدواجية القائمة في تكوين الشخصية والفصل المضحك إلى حد البكاء بين القول (الظاهر) وبين الفعل (الباطن) وهذه سمة عامة في مجتمعاتنا كما يبدو ـ أقصد الازدواجية ـ والتي يتمتع بها صاحب المقال ويعلنها كتابة عبر مقالين متناحرين عن كاتب واحد. ففي الأول نقرأ:

«شخوص عبد الحليم غير أسوياء.. جاهلون.. لا يثيرون التعاطف والشفقة.. مهلوسون غالباً، يحركهم صاحب المجموعة.. بشكل عسفي».

وفي الثاني نقرأ: «يترك عبد الحليم بطلته على سجيتها.. ويترجم كلام شخوصه وأبطاله كما يجيء على ألسنتهم.. دون رتوش».

ولا يلبث أن يضرب بكل الجهود المبذولة في كتاب «الرجل الحامل» لتقديم شخصيات وعوالم جديدة بعرض الحائط. ولا يرى في شخصياته سوى تكرار لشخصيات بركات وكافكا وتامر رغم الافتراق الواضح بين هذه التجارب وسهولة الوصول إلى خصوصية لحل تجربة بمعزل عن الأخرى رغم الالتقاءات الشرعية التي لا بد منها في الكتابة. الا ان صاحب المقال قد قرأ القصص بنظارة شخصية ذات نيات سميكة كما يبدو.

اللغة القصصية:

إن المدقق في آراء المقال عن اللغة القصصية في «الرجل الحامل» سيتوصل إلى أن صاحب المقال لم يقرأ المجموعة القصصية..! فتناولها بوصفة جاهزة من الشتائم والأحكام المبنية على فراغ معرفي ونقدي هائل (بناء الجملة هش وركيك. غير ناضج. لا يستطيع النهوض بالمعنى وتقديمه). واذا كان الأمر كذلك فمن أين استنتج صاحبنا كل هذه المعاني التي يتطرق إلى ذمها في مقاله، بل ان المرجع الذي يدحض هذه الشتائم «الآراء» هو الكتاب نفسه.

فالقصص تقدم نفسها بلغة سلسة، منسابة وفق ترتيب سردي متقن يتبدل بتبدل الموقف القصصي مما يحيلنا الى امكانات حرفية لدى كاتب المجموعة وقدرته على توظيف اللغة لصالح خلق حالة قصصية منسجمة حدثاً ولغة وعالماً. فثمة مستويات عديدة للغة تختلف باختلاف الأجواء والأشخاص والمواقف، فتأتي اللغة طيّعة منفلتة من معقوليتها في العوالم السوريالية لبعض القصص وتكون بسيطة. نثرية.

رشيقة. في أجواء القاع الشعبي المنتشرة في النسيج القصصي بكثافة ممتعة. والمأزق الذي أرهق الرؤية النقدية لصاحب المقال هو مفهومه في اختزال اللغة الى «قواعد النحو والصرف» والتعامل معها كمفردات قابلة للاعراب والجر والنصب والرفع والغاء دورها الحيوي ككائن حي يتفاعل مع الحدث والسرد والحوار فيكسبها ألقاً إضافياً. ان اللغة القصصية في «الرجل الحامل» تقوم بدور النهوض بجزئيات الحدث المفتت ومعه نسيج قصصي مفعم بشظايا الروح المبعثرة في مفردات لا تقول أكثر من نفسها. تبتعد عن الانشائية التقليدية وزخرفات البلاغة بمقدار اقترابها من اللغة الحياتية المرنة. وهذه احدى مآثر القصة الحديثة عموماً وقد أخلصت قصص «الرجل الحامل» لهذه القفزة الفنية. بل تمثّلت تفاصيلها بجودة نادرة.

ان كتاب عبد الحليم يوسف الاول «الرجل الحامل» يعتبر احدى أهم المجموعات القصصية الصادرة مؤخراً. تعلن عن تميّزها ـ بلا ادّعاء ـ في المشهد القصصي السوري. كصوت قصصي. تجريبي. جريء. متنوع. مثير.. بحاجة إلى وقفات نقدية أخرى. أكثر اضاءة □.

ديكتاتورية عمر؟!

رد على رد بسام بليبل في العدد ٥٠ آب/اغسطس ١٩٩٢

محمد العجيلي
سورية

■ من نافل القول أنه في عالم النقد على الناقد أن يكون بصيرا عارفا دقيقاً متأكداً مما يقول . . ولا يكفي هذا بل عليه أن يكون منطقياً في نقده قبل أن يكون حيادياً.

ومن خلال قراءتي لمقالة السيد بسام بليبل وجدت فيها الكثير من التجني على شخص سيدنا عمر بن الخطاب . . وأنا لست هنا بصدد الدفاع عن سيدنا عمر لأن ما قيل فيه من قبل الأعداء قبل الأصدقاء يكفي للرد على الأستاذ بسام. ولكنني هنا بصدد توضيح نقاط غفل عنها وكان حرياً به الا يكتب مقالته الا بعد أن يمضي بعض الوقت في وزن ما قاله في فكرة . . ولو انه فعل ذلك لتراجع عن مقالته تلك. وأود أن أتطرق للأفكار الرئيسية في المقالة لأعمل فيها يد الناقد وذلك للخروج بالحقيقة الواضحة كضوء الشمس في رابعة النهار.

أولاً ـ ورد في المقالة: التساؤل التالي:

«هل كانت حكومة عمر آخر حكومة ديموقراطية وما هي مظاهر هذه الديموقراطية وهل كان وصوله إلى الحكم ديموقراطياً أصلاً؟ ثم ما مصدر الشرعية لهذا الحكم ومدى علاقة ذلك بالديموقراطية؟».

كذلك يقول: «لقد كانت مبايعة عمر بعيدة عن الشورى كون أبي بكر رضي الله عنه هو الذي استخلفه . .»

وهنا يورد نصف الحقيقة ويتناسى نصفها الآخر . . لأنه لم يذكر الواقعة تماماً. فسيدنا أبو بكر لما أراد استخلاف عمر أخذ يستشير الصحابة، وهذا النص وارد في أكثر كتب التاريخ الاسلامي.

فقد جاء: «لما عزم أبو بكر على استخلاف عمر بن الخطاب أحب أن يستوثق للأمر ويوطن أصحاب رسول الله وأهل السابقة على هذا الأمر فسأل عبد الرحمن بن عوف فقال: هو أفضل من رأيك فيه ولكن فيه غلظة. فقال أبو بكر: لأنه يراني رقيقاً ولو أفضى اليه الأمر لترك كثيراً مما هو فيه. وكذلك سأل عثمان بن عفان وأسيداً بن حضير وسعيداً بن زيد وجماعة أخرى من المهاجرين والأنصار. ثم أشرف على الناس فقال: أترضون بمن استخلفت عليكم؟ اني وليت عليكم عمر بن الخطاب فاسمعوا وأطيعوا فقالوا سمعنا وأطعنا [١].

ترى ما هذه المشاورات التي أجراها أبو بكر، أليست من صلب الديموقراطية والشورى؟ فكيف يمكن لنا أن نسمي مبايعة عمر بعيدة عن الشورى! ويفند الأستاذ بسام، أنه ما دام عمر لم يصل إلى السلطة بشكل ديموقراطي فانه حري به الا يكون مديناً للرعية بخلافته، ولذلك، وحسب رأيه، فان فرديته كانت هي المسيطرة على كل تصرفاته. لكنه لم يفهم أن سيدنا عمر كانت نظرته مباينة تماماً لما ذهب اليه الأستاذ، اذ ان فرديته الطاغية هذه كما وصفها كانت وقّافة عند حدود الله وشرع رسول الله. فأين الطغيان هذا؟ هل نسمي من يطبق القانون بحزم (ديكتاتورا)؟ اذا كان سيدنا عمر حاكما بما أنزل الله وما قاله رسول الله بدقة بالغة، فلماذا ننعته بالديكتاتورية؟ ولماذا لا نعتبره رجلاً نظامياً دقيقاً؟ ثم ليعلم الأستاذ أن سيدنا عمر لم يكن همه أن يحكم البلاد والعباد كما يتصور الأستاذ بسام. ولقد كان همه أن يطبق شرع الله بدقة ولذلك كثيراً ما نجده يتخذ موقفاً ما سرعان ما يتركه اذا ما ذكّر بأن موقفه مغاير لما جاء في القرآن أو سنة رسول الله. فكيف نسميه ديكتاتورا ونحن نعلم أن الديكتاتور هو حاكم فردي مطلق كل ما يهمه أن ينفذ ما أصدره من حكم ارضاء لنزواته الفردية حتى لو كان خطأ، والأمثلة في التاريخ كثيرة.

ولتبيان الأمر بوضوح تعال واقرأ معي ما ورد في هذا الخصوص عن ديموقراطية عمر . . ولست أدري كيف غفل الأستاذ بسام عن هذه الوقائع الشهيرة في التاريخ الاسلامي . . «روى عبد الله بن عباس فقال: لما خرج عمر إلى بلاد الشام لقيه أمراء الأجناد فأخبروه بأن الأرض سقيمة . . فجمع عمر المهاجرين الأولين وسألهم فاختلفوا عليه . . فقال قوموا عني ثم دعا مهاجري الفتح من قريش واستشارهم فلم يختلف عليه اثنان وقالوا ارجع بالناس فانه بلاء وفناء فرجع عمر بالناس»[٢].

فأين الفردية هنا؟ فلو كان عمر حاكماً فردياً مطلقاً لما استشار ولاتخذ القرار دون رأي الناس.

وجاء في موضع آخر: «لما فتح الله على المسلمين وقتل رستم وقدمت على عمر الفتوح من الشام جمع المسلمين فقال: ما يحل للوالي من هذا المال؟ فقالوا جميعاً . . أما لخاصته فقوته وقوت عياله لاوكس ولا شطط»[٣].

تُرى لو كان عمر حاكماً فردياً وديكتاتوراً، لِمَ استشار الناس في أدق خصوصياته في الحكم . . وهل يسأل الحاكم الفردي عما يأخذ من مال دولته؟

ثانياً ـ يناقض الأستاذ بسام نفسه . . . ففي حين يقول أنه فردي . . . يعود فيشير إلى أن عمر بن الخطاب، كانت له مشاورات فيقول: «ان مشاورات عمر مع بعض الصحابة تظل مشاورات من طرف واحد يقررها الحاكم الفرد في نطاق العرف الممتد إلى عهد النبي وفي ظل اطار غير الزامي، فقد كان للخليفة وحده حق اتخاذ القرار النهائي من حيث المبدأ» . . . ويقع في مغالطتين في هذه الفقرة. الأولى أنه كيف تكون مشاورات ثم تكون فردية؟ هل يقصد أنه يأخذ رأي الناس ثم يعود إلى رأيه؟ هذا معنى الفردية ثم ما هو قصده بقوله نظام العرف الممتد إلى عهد النبي؟ هل يرى الأستاذ بسام أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أيضاً هو حاكم فردي . . ؟ سامحه الله وهداه . .

إذا كان اتخاذ القرار هو للخليفة وحده فقط فلا معنى للشورى أصلاً. ثم ان هذا الكلام كله تنقضه حقائق تاريخية ثابتة ومشهورة في عهد سيدنا عمر. ولئن استند إلى مواقف سيدنا عمر في مسائل لم تكن حدثت في العهد النبوي ولا في عهد سيدنا أبي بكر، فان هذا من حقه بعد أن يشاور ذوي الرأي والخبرة . . ثم انه كان اذا تبين له أن حكمه مناقض لما في القرآن والسنة عاد عنه بيسر وسهولة وطيبة خاطر واقرار . .

ولتبينان هذا فقد ورد: «أعلن عمر بن الخطاب على الملأ في المسجد عدم زيادة المهور. فوقفت امرأة لتقول له: كيف تقول هذا والله سبحانه وتعالى يقول: «وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئاً» . . وأردفت قائلة: فالله يعطينا القنطار وأنت تمنعنا الدراهم يا عمر؟! فقال كلمته المشهورة: أصابت امرأة وأخطأ عمر»[٤].

ترى هل بقي عمر متصلباً برأيه في عدم المغالاة في المهور مع أن اعلانه هذا فيه الكثير من المنطق والعقلانية والواقعية . . ومع هذا لم ينبس ببنت شفة . . حين ذكر القرآن وحجته . .

في مكان آخر: «لما عادت الجيوش من بلاد فارس بالغنائم وقف عمر خطيباً فقال: أيها الناس اسمعوا وأطيعوا . . فقال سلمان . . وهو أحد العامة: يا أمير المؤمنين لا سمع ولا طاعة. فقال عمر: ولم يا أخي؟ قال سلمان: لأنك وزعت علينا ثوبا ثوبا من الغنائم ونراك تلبس ثوبين . . فقال عمر لابنه عبد الله: قم يا عبد الله فاشهد فشهد عبد الله أن الثوب الثاني هو ثوبه وأعطاه لأبيه»[٥].

ترى أين الفردية وأين صفة الحاكم المطلق في شخص عمر وهو يقف ليستمع إلى اعتراض شخص من العامة على ظن منه أن عمر لم يقسم بالسوية؟ لو

كان عمر ذا شخصية فردية طاغية كما وصفه الأستاذ هل يستطيع سلمان أن يخاطبه بهذا المنطق؟

ثالثاً ـ يورد الأستاذ بسام: «أن الناس نفروا من الاختصام إلى عمر وتهيب الناس من عرض ظلاماتهم عليه» ولو كلف نفسه القليل من البحث لأدرك أن خوف الناس منه كان في زمن سيدنا أبي بكر، أما في عهده فقد كان كما قال أبو بكر «لو أفضى اليه الأمر لترك كثيراً مما هو فيه». والشواهد أكثر من أن تحصى في محاسبته لنفسه وبكائه الطويل وخوفه من النار.. فقد كان يردد: «ويل عمر من النار ماذا سيقول عمر لربه اذا سأله هل عدلت في الرعية..». ان من يحاسب نفسه بهذه الدقة لا يمكن أن يخشاه الناس ولا يمكن أن يهابه مظلوم.. الم يشتر ظلامة امرأة عاجزة لم تعرفه وأمر ابنه عبد الله أن يكتب هذه البراءة على قطعة من مرقعته التي كان يرتديها! ان خوف عمر من يوم الحساب وأن يسأله الله عن عدله في رعيته، جعله يسهر الليل يعسّ في المدينة. ويقنن على نفسه وأهله وبيته. ويدقق على عماله في الأمصار. ويسأل القادمين منها عن أحوال عماله هناك.. متتبعاً خطوة خطوة أخبارهم خوفاً من أن يسأل عن عامل ظالم.. لِمَ وليته رقاب العباد؟

لم يكن عمر يبحث عن سلطة فردية وامتيازات.. ولو أراد لكان له.. لكنه هو في واد وتفكير الأستاذ بسام في واد. ان كل بهارج الدنيا لم تحرك فيه شعرة. نعم فقد قدم القدس ليستلم مفاتيح الكنيسة من رهبانها وهو يرتدي مرقعته، يتراوح على البعير هو وخادمه. وهذه الصورة ليست صورة دعائية من ابن الخطاب للروم. لأنهم لم يعرفوا الكذب أولئك الذين تعلموا في مدرسة النبوة، انه كان يفهم المسؤولية بمعناها الحق.. ليست امتيازا، بل هي بلاء محاسب عليه.

رابعاً ـ وينعطف الأستاذ بسام ليؤكد: «ان فردية عمر ونزعاته السلطوية المبكرة تكرست فيما بعد على أيدي بعض المفكرين المسلمين الذين أخذوا يدعون الأمة إلى طاعة السلطان في اطار الانصياع للارادة الالهية». فلم ألصق الدعوات لطاعة السلطان بعمر ابن الخطاب، وجعل منه إمام الداعين لطاعة السلطان في إطار الإنصياع للإرادة الإلهية؟

وأخيراً.. اذا كان الأستاذ بسام يرى في عمر بن الخطاب ديكتاتورا. وانه لم يعرف الديموقراطية ولم يطبقها. فعليه أولاً أن يعلم أن الديموقراطية ليست كلمة تقال، وليست صوتاً يعطى لمرشح. وأن كل ما يقال عن حرية الرأي وحكم الشعب نفسه بنفسه، واتخاذ أبناء الشعب القرار الذي يناسبهم، كل هذه الأقوال تسقط في لحظة تأمل في هذا العالم الديموقراطي المزعوم الذي نعيشه.

ان الغاية العليا للديموقراطية هي تحقيق العدالة. وما الديموقراطية الا سبيل من سبل تحقيق هذه العدالة، وذلك بالتعرف على رأي الجماهير لاختيار الطريق الأنسب. ولما كان هذا متعذراً في التجمعات الكبيرة، كان هنالك نواب عن الشعب يختارهم ويسلم لهم زمام الأمور (أي مجلس شورى) ويكون هؤلاء عادة من الأعيان وأصحاب الرأي المشهود لهم بذلك. اذاً فالديموقراطية ليست مطلوبة بحد ذاتها، بمعنى أن مصلحة الأمة والجماهير مقدمة على رأيها. ورأي الجمهور ليس هاماً بقدر مصالحهم. فما الضير في تجاهل بعض آراء الجمهور اذا كانت هذه الآراء مخالفة للعدالة؟ ثم هل رأي الجماهير دائماً على حق؟ وكلنا يعلم أن ثمة قضايا ومواقف لا يفهمها إلا أهل الاختصاص أو من عرف عنهم سداد الرأي والحنكة والتجربة وقوة الفكر والحصافة.

ثم قل لي هل كان رأي الجمهور في قضية تحكيم كتاب الله في وقعة صفين المشهورة الا الضربة القاصمة للجيش العراقي بقيادة سيدنا علي.. مع أن سيدنا علي (رضي الله عنه) أدرك تلك اللعبة السياسية من أهل الشام وحاول جاهداً افهام الناس، لكن الديموقراطية المزعومة أبت الا التحكيم. وكان ما كان. فلا أدري هل الشكليات هي التي تهم الأستاذ بسام أم أن النتائج هي التي يجب أن تثير انتباهه؟

لقد كان فهمه خاطئاً في تصور شخصية الفاروق عمر ذاك الصحابي العبقري الذي قال عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لو كان بعدي نبي لكان عمر».

وفي الختام.. ان الأستاذ لم يكن مؤدباً مع سيد العدل في نقده حين أورد اسمه بلا تكلف وبدون أن يقول «رضي الله عنه» أو «سيدنا عمر».. إذ أورد عمر فقط. وهذا اما حقد أو صفاقة وكلا الصفتين لا تليق بشخص المثقف الناقد. وأعود فاردد عنوان مقالة الأستاذ بسام (العبرة ليست في المكان) لأقول العبرة ليست في تطبيق الديموقراطية بل بنتائج ما نتوخاه من الديموقراطية الا وهو تحقيق العدالة.

ترى هل العدالة كانت مفقودة في زمن الفاروق عمر؟! □

هوامش:

(١) ـ كتاب الخلفاء ـ عبد الوهاب النجار، ص ١١٠.
(٢) ـ تاريخ الطبري، جزء ٤، ص ٥٧.
(٣) ـ تاريخ الطبري، جزء ٣، ص ٦١٦.
(٤) ـ الخلفاء الراشدون ـ عبد الوهاب النجار، ص ٢٤٣.
(٥) ـ قبسات من حياة الرسول للشيخ أحمد محمد عساف.

الغاء السياسة أم الغاء الاسلام؟!

رد على مقالة خالد زيادة «الحكومة دينية والحكام مقدسون» في العدد ٤٨ حزيران/يونيو ١٩٩٢

خيرية السقة
سورية

■ كتب الأستاذ خالد زيادة مستنكراً قرار الأزهر بالنسبة لمؤلفات د. محمد سعيد عشماوي قائلاً: «حصيلة الرأي عند عشماوي إن نظام أو شكل الحكومة في العصور الوسطى لم يعد ملائماً.. بأي حال للعصر الحالي.. وإن الاسلام لا يوصي ولا يشترط حكومة من نوع خاص، ولم يضع أو ينظم أي شكل للحكومة. وهو، على الإطلاق، ضد ما يسمى بالحكومة الدينية التي تضفي عصمة أو قداسة على الحكام، فيعملون بذلك ضد الناس وضد الحرية والعدل».

مما سبق، نرى، أن الدكتور عشماوي يجرد الإسلام من أهم خصائصه وهو البعد السياسي، ماذا يسمي إذاً قيادة النبي في المدينة المنورة؟ والمعاهدات والتحالفات التي أقدم عليها النبي بصفته الدينية والسياسية، والرسائل التي بعث بها إلى ملوك الدول البعيدة والقريبة؟ أليس كل هذا صورة للاسلام السياسي؟ إن الادعاء أن الاسلام ليس ديناً للسياسة يعني إلغاء التاريخ العربي الاسلامي والحضارة العربية. إلغاء العهد الراشدي والأموي والعباسي والأيوبي والفاطمي. فكل هذه العهود تمثل الإسلام السياسي بايجابياته وسلبياته. ومعارك القادسية وحطين وعين جالوت واليرموك كذلك تمثل الاسلام السياسي.

يحضرني الآن قول الكاتبة العربية مي زيادة في كتابها مد وجزر: «اشترك مع اللغة العربية لغتان أخريان بكونهما نشرتا عقيدة دينية ومذهباً سياسياً بين

شعوب مختلفة، أي اليونانية واللاتينية. ولكن ما أضيق إنتشارهما إذا ما قوبل بانتشار اللغة العربية التي امتدت إلى إسبانيا وإفريقيا وجنوب آسيا وشمالها وإلى ما وراء بلاد التتر. لقد أوجد القرآن ديناً عربياً ودولة عربية وأحكاماً عربية وآداباً عربية، صارت كلها أجزاء قومية واحدة ربطت شعوباً لم تكن لغتها عربية».

وتتابع مي: «لم تقم سطوة العرب في أيام مجدهم على فوزهم الحربي فحسب. بل الخلافة العربية مدينة بعظمتها للآداب والعلوم أكثر منها لمضاء السيف وتعدد الفتوحات. كان الشعراء والأدباء والعلماء والمؤرخون والفلكيون على اختلاف طبقاتهم ونحلهم يتسابقون إلى أصقاع أظلها العلم العربي فصارت وجهة الطالب وكعبة الباحث. كانوا يذكرون حث النبي على طلب العلم وقوله ان الذي يسير في طلبه إنما هو مسهل أمامه طريق الجنة. يذكرون ذلك فيتقاطرون من كل الأمصار من المغرب الأقصى والهند وجاوة والقوقاز، يقطعون البحار ويطوون الجبال والوهاد وراء القوافل الكبرى وجهتهم المساجد الشهيرة في مكة ودمشق وبغداد والقاهرة. لأن الجامع لم يكن مكان الصلاة فقط بل كان ملتقى العلماء ومجمع الباحثين ومدرسة المتعلمين، فتقوم المناظرات في الموضوعات السياسية واللغوية والدينية».

إن الاسلام السياسي هو الذي تصدى للصليبيين والمغول. يحدثنا التاريخ عن شيخ من دمشق هو عز الدين بن عبد السلام من علماء دمشق وقضاتها، وخطيب الجامع الأموي. أنه لما وقع الخلاف بين الملك الصالح إسماعيل في الشام وابن عمه ملك مصر، استعان الصالح بالافرنج الصليبيين وحالفهم على ابن عمه وأعطى الافرنج بلدين من بلاد العرب، فغضب الشيخ وقام في الجمعة على المنبر الأموي يخطب في ذم موالاة الاعداء وتقبيح الخيانة والملك حاضر في المسجد. ولما ان وقت الدعاء للملك أعلن الشيخ أن الملك قد خان وأن الخائن لا ولاية له وأعلن إسقاطه من الحكم. أرسل الملك إلى الشيخ من يقول له إن الملك يعفو عنك بشرط أن تقبّل يده. قال الشيخ للرسول: يا مسكين والله، ما أرضى أن يقبل يدي فضلاً عن أن أقبل يده. فحبسه ثم أطلقه. فسار إلى مصر فأكرمه ملكها وولاه الخطابة والقضاء، وانقطع للتدريس وخلف مؤلفات في الفقه.. في هذا الوقت زحف المغول على بغداد وسقطت عاصمة العلم والإبداع والحضارة والقوة، وانكسر السد وانبعثت جيوش هولاكو كالجراد تأكل الأخضر واليابس تأكل المدن والأمجاد.. ولم يبق إلا مصر التي زال عنها سلطان الأيوبيين حفدة صلاح الدين. فقام عليها حكام من المماليك وملك مصر ولد جاهل ابن معز الدين إيبك وحكومة المماليك شر حكومة، هم رجالها ملء صناديقهم بالذهب وقصورهم بالترف. وأيقظ الشيخ عز الدين الشعب وجمع الأمراء وذكرهم بفضل هذه البلاد عليهم فاستجابوا له وعزلوا الملك الصغير وأمروا المحارب المتمرس قطز وسموه الملك الظاهر. وطلبوا من الشيخ أن يحث الناس على التبرع فطلب منهم أن يخرجوا أولاً ما عندهم. جُمعت الأموال وأقيمت معسكرات التدريب وتلهف كل مصري للقتال وخرج الجيش المصري سنة ثمان وخمسين وستمائة وكانت معركة عين جالوت المظفرة واندحر المغول.

ونعود إلى قول عشماوي: «إن شكل الحكومة في العصور الوسطى لم يعد ملائماً للعصر الحالي». فالعصور الوسطى قياساً إلى الغرب عصور انحطاط واستبداد وجهل. يقول الفيلسوف روجيه غارودي، في كتابه ما يعد به الاسلام: إن اسبانيا المسلمة سبقت أوروبا إلى الحضارة بأربعمائة عام. فهذا الوليد مثلاً حقق الحلم الذي يطمح إليه الشرق والغرب: العدالة الإجتماعية. فجعل الامة كلها أسرة واحدة ليس فيها عاجز ولا محتاج وحقق في القرن السابع الميلادي ما لم تفعل مثله دولة في القرن العشرين. قضى على الفقر والمرض والجهل ـ وعمر بن عبد العزيز الذي جرد الأسرة الحاكمة من أموال ملكتها بطريقة غير شرعية وجرد حتى زوجته من حليها. إن امتلكت الفئة الحاكمة النزاهة والأمانة امتلكت الأمة الدرع الواقي.

ويتابع د. عشماوي: «إن الاسلام لم ينظم أي شكل للحكومة ولا يوحي ولا يشترط حكومة من نوع خاص».

والسؤال: هل الاسلام لا يشترط في الحاكم أن يكون مختاراً ومنتخباً من الشعب؟

جوابه أن الحاكم يولى بالبيعة. والفئة التي كانت تعطي البيعة تعادل نواب الشعب في عصرنا الحالي.

والسؤال: هل الاسلام لا يستنكر الحكم الملكي الوراثي؟

وجوابه ان مبادىء الاسلام تشترط في الحاكم الثقة، التقوى، القوة، تحقيق العدالة، رعاية مصالح الناس: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته».

السؤال: هل الاسلام يقر الحاكم الذي لا يتحمل مسؤولية الجماهير ولا يعرف شيئاً عن معاناتها وخاصة في عصر أصبحت الرؤية سهلة عبر قنوات عديدة.

جوابه قول عمر: «لو أن دابة زلت قدمها لاعتبرت مسؤولاً عنها».

والسؤال: هل الاسلام يقر الحاكم المستبد الذي لا يسمح بالمعارضة.

جوابه موقف أبي بكر في بيانه الأول للشعب: «أطيعوني ما أطعت الله والرسول فإن عصيت فلا طاعة لي عليكم». وموقف عمر عندما قال له رجل: نقومك بحد السيف يا عمر، فقال عمر: «الحمد لله أن كان في أمتي من يقوم اعوجاج عمر بالسيف».

ويقول الفيلسوف الانكليزي توماس كارليل تحت عنوان (البطل في صورة الرسول): «محمد في نظري جزء من الحقائق الجوهرية للأشياء، أو لعله آية من آيات الدلالة على وجود الله. وما كان محمد أخا شهوات، بل على العكس كان زاهداً متقشفاً في مسكنه ومأكله ومشربه وملبسه. وكثيراً ما كان يقتصر طعامه على الخبز والماء. وربما تتابعت الشهور ولم توقد بداره نار. فحبذا هو من رجل خشن اللباس خشن الطعام قائم نهار وساهر ليل. وإلا كيف يمكن له أن يروض الجفاة الغلاظ من صعاب الشكيمة أباة الضيم حماة الأنوف. فلو لم يبصروا فيه ما أبصروا لما كانوا أطوع له من بنانه. وظني لو كان أتيح لهم بدل محمد قيصر من القياصرة بتاجه وصولجانه، لما كان مصيباً من طاعتهم مقدار ما أصاب محمد ذو الثوب المرقّع. وكذلك تكون العظمة وهكذا يكون الأبطال».

تلك الصورة ترسخت في وجداننا: العظيم في عمله، المتواضع في حياته. كالأم التي تطعم أبناءها وتطمئن على اكتفائهم لتأكل هي. علي بن أبي طالب وتقواه. عمر لا يذوق السمن حتى يذوقه جميع الناس، يضيف قطعة قماش إبنه إلى قطعته ليصنع ثوباً له، يحمل الطعام للفقراء ـ يدهش رسول كسرى لأمير المؤمنين دون قصر ودون حراس. يصل القدس ليستلم مفاتيحها، فلا يعرف الخليفة من مرافقه. عبارته المشهورة: متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً.. عمر بن عبد العزيز يلغي حياته الخاصة ليتفرغ لمسؤوليات الخلافة. يقول لزوجته فاطمة بعد أن ألزم نفسه بحياة خشنة: «أين نحن من ذلك النعيم الذي كنا فيه؟» قالت: أنت اليوم أقدر عليه لو أردته. قال لها: يا فاطمة إن لي نفساً تواقة ما أعطيت شيئاً إلا تاقت إلى ما هو أفضل منه تمنيت الامارة فلما أعطيتها تمنيت الخلافة فلما أعطيتها تمنيت الجنة».

حتى هارون الرشيد الذي قال للسحابة: «أمطري أينما شئت فسيأتيني خراجك»، يسير إلى الحج مشياً على قدميه، وتخدع صلاته المؤرخ الثقة ابن خلدون لدرجة يكذب أخبار لهوه. وهذا خالد بن الوليد، بعد انتصاراته العظيمة، يتنازل عن قيادة الجيش بكل تواضع فسجّل انتصاراً لا يقل عن انتصاراته السابقة.

ولا أظن أن د. عشماوي يعتبر أكثر الأنظمة التي حكمت البلاد العربية منذ زوال الحكم الأجنبي، حكومات إسلامية، ومع ذلك فقد منحوا أنفسهم من القداسة والعظمة ما تقل عنها عظمة القياصرة والأباطرة وكادت الحرية والعدالة تتحولان إلى حلمين مستحيلين.

وأخيراً إنني أقصد فيما قلته مبادىء الدين ومواقف التاريخ، ولا أقصد ما يوجد على الساحة من مظاهر إسلامية تحتاج لكثير من الدراسة والمناقشة. □